1
EVANGELIO Y CULTURA

C. Mora Paz - M. Grilli - R. Dillmann

LECTURA PRAGMALINGÜÍSTICA DE LA BIBLIA

Teoría y aplicación

1
MONOGRAFÍAS

verbo divino (evd)

C. Mora Paz - M. Grilli - R. Dillmann

LECTURA PRAGMALINGÜÍSTICA DE LA BIBLIA

Teoría y aplicación

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1999

Cubierta: *Ignacio Migoya.*

© Evangelium et Cultura, 1999 - © Editorial Verbo Divino, 1999. Es propiedad. Printed in Spain.
Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra).
Depósito legal: NA. 2.683-1999

ISBN 84-8169-250-6

Prólogo

Esta obra es el resultado del esfuerzo conjunto de varios profesores universitarios que pertenecen al Proyecto de Exégesis Intercultural, respaldado por la Asociación Evangelio y Cultura. Se ha querido ofrecer un método de interpretación de la Biblia que tuviese en cuenta tanto el procedimiento histórico-crítico, como el aporte de las ciencias humanas de la comunicación. En efecto, estamos convencidos de que la historia bíblica no es otra cosa que la historia de una Palabra divina comunicada al hombre en su propio lenguaje.

En la raíz de nuestra lectura está la pragmalingüística o lingüística pragmática. La intuición básica es la reflexión que el pionero Charles Morris realizó dividiendo la semiótica, o tratado del signo, en sintáctica, semántica y pragmática. Esta primera intuición se ha enriquecido con consideraciones ulteriores de las ciencias y de la filosofía del lenguaje, de la moderna hermenéutica, de la narratología, etc.

Pese a este enriquecimiento, hemos querido mantener el analisis del texto en las tres dimensiones, porque aún lo consideramos útil, sobre todo en uno estadio propedéutico. Y esto, no sólo como metodología expositiva, sino también con un fin heurístico: queremos mostrar un camino para investigar el mensaje de la Biblia.

Como cualquier otro método, también el nuestro necesita ser complementado desde otras perspectivas y se encuentra en pleno desarrollo; pero es algo concreto, muy útil porque trata de armonizar los resultados de la exégesis científica con las exigencias de la praxis eclesial.

En la primera parte del libro, cada uno de los tres autores presenta un artículo teórico sobre una dimensión del método (Grilli, la sintáctica; Mora Paz, la semántica; Dillmann, la pragmática). En la segunda parte, se aplican las tres instancias metodológicas a tres pasajes de los evangelios. No se debe pedir a estos artículos un análisis exhaustivo de cada aspecto del problema; no fue ésta la intención. Se trata solamente de una introducción teórica al método y de ejemplificaciones operativas.

Estamos profundamente agradecidos a quien, con sabiduría y amistad, fundó y alentó decididamente este Proyecto de Exégesis: el Prof. Dr. Fritzleo Lentzen-Deis, S.J. Queremos, con la presente obra, honrar su memoria. Agradecemos también su hospitalidad al Excmo. Sr. Obispo Dr. D. Wilhelm Egger, defensor de la perspectiva pragmática, amigo del Proyecto y actual Presidente de la Federación Bíblica Católica; al Secretario General de la FEBIC, Dr. Ludger Feldkämper, por su apoyo al Proyecto de Exégesis Intercultural; al Excmo. Sr. Obispo de Huajuapan de León, Oax. (México), Dr. D. Felipe Padilla Cardona; al Dr. Adolfo Pinto León (q.e.p.d.), al Prof. Mario Sabbi, y a varios amigos de América Latina y Europa, por haber leído el manuscrito y haber colaborado en su redacción.

LOS AUTORES

PRIMERA PARTE

ACERCAMIENTO TEÓRICO AL MÉTODO

Introducción

César Mora Paz

1. Ubicación del método pragmalingüístico

1.1. Al hablar del «método histórico-crítico», el documento de la Pontificia Comisión Bíblica[1] comenta:

> «El texto es sometido entonces a un análisis lingüístico (morfología y sintaxis) y semántico, que utiliza los conocimientos obtenidos gracias a los estudios de filología histórica. La crítica literaria se esfuerza luego por discernir el comienzo y el final de las unidades textuales, grandes y pequeñas, y de verificar la coherencia interna de los textos... La crítica de los géneros procura determinar los géneros literarios... La crítica de las tradiciones sitúa los textos en las corrientes de tradición... La crítica de la redacción estudia las modificaciones que los textos han sufrido antes de quedar fijados en su estadio final y analiza ese estadio final...» (pp. 33-34).

1.2. Luego agrega unas palabras que nos ayudan a ubicar la dimensión pragmática del texto:

> «Mientras las etapas precedentes han procurado explicar el texto por su génesis, en una perspectiva diacrónica, esta última etapa se concluye con un estudio sincrónico: se explica allí el texto en sí mismo, gracias a las relaciones mutuas de sus diversos elementos, considerándolos bajo su aspecto de mensaje comunicado por el autor a sus contemporáneos. *La función pragmática del texto puede ser tomada entonces en consideración*» (p. 34)[2].

1.3. El citado documento (pp. 35-36), después de considerar el «uso clásico del método histórico-crítico», agrega:

> «Desde hace mucho tiempo se ha renunciado a amalgamar el método con un sistema filosófico. Recientemente, una tendencia exegética ha inclinado el método en el sentido de una tendencia predominante sobre la forma del texto, con menor atención a su contenido. Pero esta tendencia ha sido corregida, gracias a la contribución de una *semántica diferenciada* (semántica de las palabras, de las frases, del texto) y al *estudio del aspecto pragmático de los textos.*»[3]

---

1. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice 1993).
2. La cursiva es nuestra.
3. La cursiva es nuestra.

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica habla de tres aspectos (el sintáctico, el semántico y el pragmático) de los textos, y los ubica en continuidad con los métodos histórico-críticos, no en contraposición a ellos. Nos movemos predominantemente en el campo de la sincronía, pero en el ámbito de una teoría de la comunicación a través de textos, más amplia. Se ve, por consiguiente, la deficiencia de aproximaciones al texto que no tomen en consideración al autor, al lector y la situación comunicativa, como ciertas aproximaciones estructuralistas, llamadas «semióticas», sin negar que contienen muchos elementos válidos de análisis[4]. Hemos ido detectando y sintetizando los aspectos antes mencionados en un método[5] que hemos querido llamar «pragmalingüístico»[6].

2. Sensibilidad por la lingüística extratextual

2.1. En su *Curso de lingüística general*[7], F. de Saussure distinguía la lengua *(langue)* del habla o del hablar *(parole)*[8]. El lenguaje incluiría ambos fenómenos[9].

Para Saussure, la lengua *(langue)* es una estructura o «sistema de signos en el que sólo es esencial la unión del sentido y de la imagen acústica, y donde las dos partes del signo son

4. GRILLI, M., «Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica», *Gregorianum* 74 (1993) 449.

5. Creemos atinada la observación de la Pontificia Comisión Bíblica: «Por "método" exegético comprendemos un conjunto de procedimientos científicos puestos en acción para explicar los textos. Hablamos de "acercamiento" cuando se trata de una búsqueda orientada según un punto de vista particular». Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice 1993) 29.

6. El nombre de este método es convencional. Somos muchos los exegetas que nos reunimos cada año para reflexionar sobre dicho «método» y que pertenecemos al Proyecto de Exégesis Intercultural, auspiciado por la Asociación Evangelium und Kultur (Düsseldorf). Véanse algunas perspectivas en: LENTZEN-DEIS, F., «El relato de la pasión: ¿Un modelo de acción?», en: Íd., *Avances metodológicos de la exégesis para la praxis de hoy* (Bogotá: Paulinas 1990) 11-78; GRILLI, M., «Autore», 447-459.

7. SAUSSURE, F. DE, *Curso de lingüística general* (Madrid: Alianza Editorial 1983) 73ss.

8. Distinción que, por otra parte, es anterior a él. Aparece ya en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de Hegel. Ya él habla de «Die *Rede* und ihr System, die *Sprache*». Cf. COSERIU, E., *Lecciones de lingüística general* (Madrid: Gredos 1981) 24s.

9. «El estudio del lenguaje comporta, por consiguiente, dos partes: la una esencial, tiene por objeto la lengua, que es social en su esencia e independiente del individuo; este estudio es únicamente psíquico; la otra, secundaria, tiene por objeto la parte individual del lenguaje, es decir, el habla, incluida la fonación, y es psicofísica». Cf. SAUSSURE, F. DE, *Curso*, 84.

igualmente psíquicas»; y más adelante: «la lengua es un sistema de signos que expresan ideas, y por eso comparable a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las señales militares, etc., etc., etc. Sólo que es el más importante de esos sistemas»[10]. La llega a comparar con un juego de ajedrez (p. 89).

El habla *(parole)* es la ejecución de la lengua y, por otra parte, «jamás está a cargo de la masa, siempre es individual, y siempre el individuo es su árbitro» (p. 78): es «el lado ejecutivo» del lenguaje. Separada la lengua del fenómeno general del lenguaje, lo que queda es el habla (p. 83). De modo que «al separar la lengua del habla, se separa a la vez: 1°. lo que es social de lo que es individual; 2°. lo que es esencial de lo que es accesorio y más o menos accidental. La lengua no es una función del sujeto hablante, es el producto que el individuo registra pasivamente; nunca supone premeditación, y la reflexión no interviene en ella más que para la actividad de clasificar. El habla es, por el contrario, un acto individual de voluntad y de inteligencia, en el cual conviene distinguir: 1°. las combinaciones por las que el sujeto hablante utiliza el código de la lengua con miras a expresar su pensamiento personal; 2°. el mecanismo psicofísico que le permita exteriorizar esas combinaciones»[11]. Saussure ve con claridad las relaciones entre lengua y habla, «pero eso no les impide ser dos cosas absolutamente distintas» (p. 84).

«¿Cuál es el objeto a la vez integral y concreto de la lingüística?», se preguntaba Saussure en su *Curso* (p. 73). Pero no respondía directamente a su pregunta. Para él, «hay que colocarse desde el primer momento en el terreno de la lengua y tomarla como norma de todas las otras manifestaciones del lenguaje» (p. 74); la lengua, en contraposición al lenguaje y al habla, es un objeto homogéneo que se puede estudiar separadamente (pp. 79s). Incluso llega a decir que el objeto de la «lingüística propiamente dicha» es sólo la lengua (p. 85).

Sin embargo, Saussure está muy lejos de negar características de verdadera lingüística a otras consideraciones del lenguaje, o de absolutizar la lingüística de la *langue* como la única lingüística, la única que le da sentido *(sensus)* a un texto. Al contrario, se muestra bastante abierto al respecto, en comparación con otros lingüistas más recientes, que lo deforman. Saussure reconoce que

10. *Curso*, 79-80.
11. Cf. SAUSSURE, F. DE, *Curso*, 78s.

«se puede concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general. Nosotros la llamaremos *semiología*... La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Al psicólogo toca determinar el puesto exacto de la semiología; tarea del lingüista es definir qué es lo que hace de la lengua un sistema especial en el conjunto de los hechos semiológicos... Para nosotros... el problema lingüístico es primordialmente semiológico, y en este hecho importante cobran significación nuestros razonamientos...» [12].

Aunque parece más bien escéptico por lo que toca al estudio de los fenómenos del lenguaje [13], Saussure de ninguna manera rechaza la formación de una «lingüística del hablar *(parole)*», aunque en su propio estudio él se propone «no borrar nunca los límites que separan los dos terrenos» (p. 85).

Saussure acepta, finalmente, la consideración de lo que llama «lingüística externa», que comprende las relaciones historia-lengua, política-lengua, geografía-lengua y dialectos-lengua; pero sostiene firmemente la distinción tajante de ambos campos: «De un modo general –dice–, nunca es indispensable conocer las circunstancias en que una lengua se ha desarrollado» (p. 89). La suya sería entonces la «lingüística interna».

Como se ve, Saussure no se cerraba a la posibilidad de encuadrar su estudio dentro de la semiología, de la lingüística del habla y la lingüística externa. Lo que sí deseaba era: 1°. Asegurar la clara distinción del objeto formal de la ciencia que abordaba. 2°. Dar primacía en ese momento a la consideración de esa ciencia (p. 81). Desgraciadamente, algunos lingüistas y exegetas se han quedado en este momento de la historia.

2.2. Después de Saussure, sus discípulos observaban ya la necesidad de una lingüística de la «parole» (del hablar) [14]. In-

12. Cf. *Curso*, 80s. La distinción de Saussure no es una distinción real, sino «formal» y metodológica. Cf. COSERIU, E., «Determinación y entorno. Dos problemas de una lingüística del hablar», en Íd., *Teoría del lenguaje y lingüística general* (Madrid: Gredos 1973) 282-283. Muchos enunciados de la lingüística acerca de la lengua y el habla *(langue-parole)* representan paráfrasis, a veces unilaterales, de puntos de vista saussureanos. Se hace necesario recurrir al original. Cf. COSERIU, E., «Sistema, norma y habla», en: Íd., *Teoría del lenguaje y lingüística general* (Madrid: Gredos 1973) 43-47.

13. Cf. *Curso*, 78-80.85.89.

14. Cf. SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistica Pragmatica* (Bolonia: Il Mulino 1982) 17 [Trad. esp.: *Pragmática lingüística* (Madrid: Gredos 1987)]. Dado

cluso, de alguna manera, se estaba ya fraguando, aunque con indecisiones y oscuridades: no se sabía cuáles deberían ser los problemas de dicha lingüística[15].

Más recientemente, Coseriu se preguntaba[16] si había una lingüística que no fuera lingüística del hablar[17]. En realidad, toda lingüística ha sido y es lingüística del hablar: el saber hablar, el hablar, el discurso, la lengua concreta, el texto. El hablar, como producto, es el texto y, en lo histórico, se identifica nuevamente con la lengua[18]. Coseriu proponía, sin embargo, como nueva una lingüística del hablar que sería una lingüística descriptiva, una verdadera *gramática del hablar*, cuyo objeto propio sería la técnica general de la actividad lingüística. Su tarea debería ser la de reconocer y describir las funciones específicas del hablar y de indicar sus posibles instrumentos, que tanto pueden ser *verbales* como *extraverbales*. Era entonces necesario un cambio de punto de vista: no había que explicar el hablar desde el punto de vista de la lengua, sino viceversa, y ello porque el lenguaje es concretamente hablar, actividad, y porque el hablar es más amplio que la lengua[19].

2.3. Todas estas reflexiones fueron desembocando en concepciones más vastas y envolventes de lingüística. Los lingüistas modernos, sobre todo los relacionados más íntimamente con el sentido *(sensus)* del texto, como son los traductores, no tienen ya el menor inconveniente en recono-

---

que la terminología no es muy estable, nosotros hemos adoptado las siguientes equivalencias: «lengua» (saber lingüístico, técnica del hablar) = *langue, lingua, língua* (ital. y port.), *favella*; por otra parte, «habla» o «hablar» (realización de una técnica lingüística y actividad lingüística concreta) = *parole, fala* o *falar* (port.), *parlare* o *favella* (lat.). Esta distinción coincide con la de Noam Chomsky entre *competence* (competencia) y *performance* (ejecución). Pero en alemán *Sprache* (ingl. *language*) parece incluir «lengua» y «lenguaje», mientras que *Rede* (ingl. *speech*) coincide con «habla» (fr. *parole*), pero añadiendo la connotación de «discurso». Cf. COSERIU, E., *Lecciones*, 24; SAUSSURE, F. DE, *Curso*, 79. Por lo que toca al latín, según Saussure, «*sermo* significa más bien lenguaje y habla, mientras que *lingua* designa la lengua...». Coseriu difiere ligeramente al respecto.

15. Cf. COSERIU, E., «Determinación», 282-283.

16. Cf. COSERIU, E., «Determinación», 285. Su estudio se remonta al 1955-1956.

17. Cf. COSERIU, E., *Lecciones*, 24.

18. Cf. COSERIU, E., «Determinación», 285-287.308-309; Íd., *Sincronía, diacronía e historia* (Madrid: Gredos 1988). Cosa que, por otra parte, reconocía ya en cierto modo Saussure. Cf. *Curso*, 84.

19. Cf. COSERIU, E., «Determinación», 289-291: distinción necesaria aún en la lingüística textual. Cf. Íd., *Textlinguistik* (Tubinga: Gunter Narr 1981) 6-9.

cerle carta de ciudadanía a ciencias lingüísticas como la psicolingüística, la sociolingüística y la pragmalingüística, relacionadas más bien con la «lingüística externa», de la que hablaba Saussure[20]. Fruto de estas reflexiones es también la «ciencia del texto»[21].

3. Inicios y desarrollo de la lingüística pragmática

3.1. *Introducción*

Algunos elementos de la pragmática son antiquísimos[22]. Ya en las antiguas definiciones del signo se tenía en cuenta la interpretación y el intérprete. Para san Agustín, el *loquens* y el *audiens* son elementos constitutivos de la naturaleza del signo. Frankemölle[23] llega a decir que: «existe ya en el Cratilo de Platón el hablar como un acto» *(to legein mia tis tôn praxeôn)*. No podríamos negar que esta concepción del hablar resulta ser fundamental en una teoría moderna de la pragmática.

Graciela Reyes[24] llega a decir que «ya se hacía pragmática mucho antes de que se concibiera una disciplina dedicada a descubrir los principios que guían la comunicación verbal. En efecto: todo el que ha reflexionado sobre el lenguaje, ha reflexionado sobre su uso y su relación con intérpretes y contextos». En realidad, comenta Coseriu, resulta difícil construir una ciencia de lo que queda cuando del «habla» se aísla la «lengua»[25].

Pero sólo se empieza a hablar de pragmática como teoría a partir del pragmatismo americano (Peirce, Morris). Schlie-

20. Cf. MOUNIN, G., *Los problemas teóricos de la traducción* (Madrid: Gredos 1977) 30s; MARGOT, J.-C., *Traducir sin traicionar* (Madrid: Cristiandad 1987) 95.128.130s.141.362.

21. Cf. BEAUGRANDE, R. DE-A./DRESSLER, W. U., *Introduzione alla linguistica testuale* (Bolonia: Il Mulino 1984) [Trad. esp.: *Introducción a la lingüística del texto* (Barcelona: Ariel 1997)]; SCHMIDT, S. J., *Teoria del testo* (Bolonia: Il Mulino 1982); DIJK, T. A. VAN, *La ciencia del texto* (Buenos Aires: Paidós 1989); PLETT, H. F., *Textwissenschaft und Textanalyse* (Heidelberg: Quelle & Meyer 1979); GARCÍA LÓPEZ, A., *Fundamentos de lingüística preceptiva* (Madrid: Gredos 1989).

22. Cf. MORRIS, CH., *Grundlagen der Zeichentheorie* (Múnich: Hanser 1972) 32ss; BABOLIN, S., *Sulla funzione comunicativa del simbolo* (Roma: PUG 1985) 8-9.

23. Cf. FRANKEMÖLLE, H., *Biblische Handlungsanweisungen*. Beispiele pragmatischer Exegese (Maguncia: Grünewald 1983) 26.

24. *La pragmática lingüística*. El estudio del uso del lenguaje (Barcelona: Montesinos 1990) 17-18.

25. COSERIU, E., «Determinación», 282-283.

ben-Lange[26] habla de «convergencia de diversas tradiciones filosóficas» en la conformación del contenido de la pragmática.

3.2. *Pragmatismo americano*[27]

No se puede decir que el pragmatismo americano sea un concepto unitario. En general, se puede llamar «pragmatismo» a las reflexiones teóricas sobre el comportamiento. Veamos dos grandes exponentes de lo que ha sido llamado con este nombre y tratemos de ver lo común a ellos.

3.2.1. El primero es Charles Sanders Peirce. Él habla de que «el signo en cuanto tal tiene tres relaciones: él es, ante todo, un signo en relación *con* un pensamiento que lo interpreta; en segundo lugar, es el signo *para* un tema, para el cual él tiene el mismo significado de aquel pensamiento; en tercer lugar, es un signo bajo un punto de vista o por una cualidad que lo une con aquel tema». Los tres miembros de la *semiosis* son: «el signo, en sentido estricto (los transportadores materiales de la función del signo), los objetos designados *(denotata o designata)* y los *intérpretantes*»; y estos miembros «son lo que son sólo a causa de la *semiosis* como unidad de función triádica».

3.2.2. Charles William Morris, de su parte, dividió *la semiótica* (tratado del signo) en: *sintáctica* (relaciones formales entre los signos), *semántica* (relaciones entre los signos y los objetos a los cuales se aplican) y *pragmática* (la ciencia de la relación del signo con sus intérpretes)[28].

Según Morris: a) La sintáctica es la investigación de los signos y combinaciones de signos, en tanto que sometidos a reglas sintácticas. b) La semántica trata de las relaciones de los signos con sus «designantes» y, por consiguiente, con los objetos que ellos denotan o pueden denotar. Supone una sintáctica desarrollada y, hasta cierto punto, parte de ella, pero hace abstracción de la pragmática. En la dimensión semántica se deben tener en cuenta las reglas semánticas, que dan las normas bajo las cuales un signo se utiliza con respecto a un

26. Cf. SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistica pragmatica*, 29-77.

27. Cf. SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistica pragmatica*, 30-37; VATTIMO, G. /BONI, L., *Enciclopedia Garzanti di filosofia...* (Milano: Garzanti 1983) 723-724; LEWANDOWSKI, T., *Linguistisches Wörterbuch II* (Heidelberg/Wiesbaden: Quelle & Meyer 1985) 802-803.

28. Cf. MORRIS, CH., *Grundlagen der Zeichentheorie* (Múnich: Hanser 1972); HUISMAN, D., *Dictionnaire des philosophes I-II* (París 1984) 1870.

objeto o un acontecimiento; son normas que regulan las relaciones entre designante y designado, y ocurren con frecuencia como costumbres de comportamiento. Tanto las reglas sintácticas como las semánticas son necesarias para la caracterización de una lengua; adicional o suplementariamente, también las reglas pragmáticas. c) La pragmática es la ciencia de la relación del signo con sus intérpretes. Tiene que ver con los aspectos vitales del signo: con los fenómenos psicológicos, biológicos y sociológicos que resultan en el proceso del signo. Ya en la antigua definición de signo fue necesario mencionar la interpretación y el intérprete[29].

El cuadro semiótico presentado por Morris en su primera obra *(Fundations)* empezó a manejarse en forma autónoma, por lo que se refiere a las relaciones de los elementos del signo entre sí. Por lo cual Morris, en su segunda obra[30], presenta una semiótica sobre bases behaviorísticas[31].

No es que Morris piense que se pueda prescindir completamente de la semántica mientras se lleva a cabo la sintáctica, ni que la semántica pueda prescindir absolutamente de la pragmática. Se trata sólo de una abstracción metodológica:

> «En las relaciones de los signos en base a tres lugares, se pueden abstraer, para una investigación más precisa, algunas relaciones, en base a dos lugares.»[32]

3.3. *El empirismo lógico*[33]

3.3.1. Éste se origina en el Círculo de Viena, sobre todo en la obra de Carnap y del primer Wittgenstein, y es influenciado por lógicos como Tarski. Tenía un interés epistemológico y quería crear una lengua científica, no analizar la lengua de cada día.

3.3.2. Ya en 1934, Rudolf Carnap conoce el pragmatismo de Morris. En su *Introduction to Semantics* retoma la semiótica de este último y la presenta como una abstracción creciente:

---

29. Cf. MORRIS, *Grundlagen*, 32-57 (traducción del original de 1938: *Fundations of the Theory of Signs*). Cf. También SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistica pragmatica*, 34; BABOLIN, S., *Sulla funzione*, 46-47.

30. *Signs, Language and Behavior* (Englewood Cliffs).

31. Cf. SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistica pragmatica*, 35-37.

32. Cf. SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistica pragmatica*, 33-34.

33. Cf. SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistica pragmatica*, 37-39; VATTIMO / BONI, *Enciclopedia*, 247ss.

> «Cuando en un estudio se hace explícita referencia al que habla, o, en términos más generales, a quienes usan la lengua, podemos definir esto como campo de la *pragmática* (no ocasiona ninguna alteración a esta clasificación el hecho de hacer más o menos referencia a los designados). Cuando hacemos abstracción de los que usan la lengua, y analizamos sólo las expresiones y sus designados, nos encontramos en el campo de la *semántica*. Finalmente, si hacemos abstracción también de los designados y analizamos sólo las relaciones entre las expresiones, nos encontramos en el campo de la *sintaxis* (lógica). La ciencia completa del lenguaje, que consiste en las tres partes mencionadas, se llama semiótica.»

Carnap comprende que la relación pragmática es la más amplia y que, fundamentalmente, siempre está presente en la lingüística. Pero, para él, la sintáctica *pura* y la semántica pueden hacer completamente abstracción de la pragmática [34].

3.4. *La teoría del acto lingüístico y la Ordinary Language Philosophy* [35]

3.4.1. Wittgenstein, en su obra *Investigaciones filosóficas*, treinta años después de su *Tractatus*, da un giro radical a sus reflexiones, y las orienta hacia el análisis de la lengua de todos los días: el significado de las palabras coincide con su uso. La lengua no es usada sólo para la descripción del mundo, como pensaban los filósofos, sino en acciones lingüísticas, en «juegos de palabras» [36], que están insertas en una forma de vida: el hablar es parte de una actividad o de una forma de vida. Wittgenstein se muestra, a pesar de esta apertura, un poco rezagado por lo que toca a la historicidad y mutabilidad de las acciones lingüísticas.

3.4.2. En Oxford, siguiendo a G. E. Moore, se desarrolló una escuela que no buscaba elaborar una lengua lógica ideal (como al principio el Círculo de Viena), sino estudiar la lengua de todos los días. Esta orientación de los estudios fue mo-

---

34. Véase, sin embargo, la crítica de Levinson a Carnap: maneja al menos cuatro conceptos de pragmática. Cf. LEVINSON, S. C., *Pragmatics* (Cambridge: University Press 1983) 3.

35. Cf. LEWANDOWSKI, Th., *Wörterbuch I*, 378-385; Íd., *Wörterbuch II*, 799-803; SCHMIDT, S. J., *Teoría*, 70-77; HYMES, D., *Fondamenti di sociolinguistica* (Bolonia: Zanichelli 1980) 44-45. En la *Ordinary Language Philosophy* se trata de un análisis de la lengua con intención «terapéutico-filosófica». SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistica pragmatica*, 39-53.

36. Término que subraya la regularidad de las acciones lingüísticas.

tivada por el artículo de Gilbert Ryle, «Systematically misleading expressions» (1932).

3.4.3. La obra de G. L. Austin. El primero que de modo explícito manifestó la urgencia de una teoría del acto lingüístico fue Austin (¿Qué hacemos cuando hablamos?). Ya es clásica su obra *How to do Things with Words*, de 1962.

A él debemos conceptos como «expresión performativa». Ampliando este concepto, diríamos: hay frases afirmativas o descriptivas para las que vale el catalogarlas como verdaderas o falsas. Pero hay otras que se usan más bien para realizar una acción; por ejemplo: «bautizo esta nave con el nombre de "Libertad"», «le doy la bienvenida», «le aconsejo esto», «le ruego excusarme», etc. Se les cataloga como *logradas* o *no logradas* (no como «verdaderas» o «falsas»). Se trata de un proceso usual convencional, con determinado resultado convencional. A estos actos se les llama *performativos*. Pero no necesitan serlo en forma expresa[37].

Distingue también entre a) «actos locutivos», b) «actos ilocutivos» y c) «actos perlocutivos». Se trata de algo así como de tres diversos planos en el ámbito de cada acto expresivo. La descripción clase por clase sería la siguiente:

a) El acto locutivo consiste simplemente en decir algo.

b) El acto ilocutivo consiste en ejecutar o hacer algo diciendo algo (se hace algo cuando se dice algo): por ejemplo, amenazar, aconsejar, invitar, advertir, etc.

c) El acto perlocutivo se tiene, finalmente, cuando con la acción lingüística se obtienen acciones que van más allá de ella:

> «Quien lleva a cabo un acto locutivo y realiza con ello un acto ilocutivo puede realizar todavía, en un tercer sentido, otra acción. Si se dice algo, esto puede con frecuencia, habitualmente, tener ciertos efectos sobre los sentimientos, pensamientos y acciones del o de los oyentes, del que habla o de otras personas; y la expresión puede ser producida con el plan o intención de suscitar efectos. Si tenemos esto en cuenta, podemos definir al hablante como realizador de una acción, en cuyo nombre el acto locutivo y el ilocutivo aparecen sólo indirectamente o completamente no aparecen. La realización de esta acción la queremos llamar realización de un acto *perlocutivo*.»[38]

37. Cf. SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistica pragmatica*, 42.
38. Austin, citado en: SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistica pragmatica*, 45.

No siempre aparece clara en Austin la distinción entre ilocutivo y perlocutivo. Llega a afirmar que el acto ilocutivo es convencional, mientras que el perlocutivo es indeterminado y no convencional, mientras que P. Strawson[39] llega a la conclusión de que lo perlocutivo proviene de la actitud diversa con respecto a la actitud del que habla[40].

3.4.4. La obra de J. R. Searle. Otro escritor que merece tener en cuenta en este apartado es Searle, quien regresa, hasta cierto punto, a los problemas de la *Ordinary Language Philosophy* y elabora una de las mejores teorías básicas acerca del acto lingüístico[41]. Tres cosas son importantes para Searle:

a) El principio de la expresibilidad: «se puede decir todo lo que se piensa».

b) La convencionalidad de los actos lingüísticos (en contra de la descripción por medio de intenciones de parte de Strawson, heredero de Grice).

c) El tratado de la referencia y la predicación en el ámbito de la teoría del acto lingüístico.

Distingue cuatro tipos de actos lingüísticos:

1. Expresión de palabras (morfemas, frases); o sea, realización de *actos expresivos*.

2. Referencia y predicación; o sea, ejecución de *actos proposicionales*.

3. Afirmación, pregunta, mandato, promesa, etc.; o sea, ejecución de *actos ilocutorios* o ilocutivos.

4. A estos tres tipos de actos agrega los *actos perlocutivos*, en cuya noción sigue a Austin: efectos que los actos ilocutivos ejercen sobre las acciones, pensamientos y concepciones de los oyentes.

---

39. En: «Intention and Convention in Speech Acts», *The Philosophical Review* 73 (1964) 439-460.

40. No tanto que el que habla pueda decir: «Yo con esto...», sino que se manifiesta en la respuesta que se pueda dar a la pregunta: «¿Quieres verdaderamente...?». Schlieben-Lange valora así la discusión: «Parece... más sensato hablar de perlocución como acción sólo si no se indican los efectos del todo ocasionales en el oyente, sino sólo aquellos que en cierto modo pueden ser finalizados y calculados». Cf. SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistica pragmatica*, 45-46.110. Se puede tener una breve visión de conjunto acerca de este punto en: LEWANDOWSKI, Th., *Wörterbuch* 2, 760-761.

41. Cf. *Speech Acts* (1969).

Searle hace, finalmente, una clasificación de los actos lingüísticos basada en la relación palabra-mundo.

Presentamos a continuación a otro escritor que merece ser nombrado en este apartado. Se trata de H. P. Grice.

Gran influjo ha tenido su *Logic and Conversation* (1968). Grice presenta máximas generales de conversación en el sentido de «imperativos categóricos». Éstos guían toda conversación y pueden explicar los modos indirectos de hablar y la falta de éxito en la conversación. Grice quiere encontrar «algunos principios más generales que regulan la comunicación o también el comportamiento racional como tal». Llega así a principios como los de cantidad, calidad, relación y modo, de los cuales no vemos necesario ocuparnos aquí. Sus principios tuvieron gran relevancia por su adopción por parte de Dieter Wunderlich, David Gordon y George Lakoff.

3.5. *Otras aportaciones* [42]

3.5.1. Karl Otto-Apel (con su «juego lingüístico trascendental») y Jürgen Habermas (con su «competencia comunicativa») insisten en que el conocimiento puede obtenerse sólo en la mediación de los signos, y la verdad, en el consentimiento de la comunidad.

3.5.2. En la línea pionera de la sociología en relación con la lingüística han de mencionarse: G. M. Mead, Erving Goffmann, Susan Ervin-Tripp, Dell Hymes, Karl Bühler, R. Jakobson, G. Klaus, A. A. Leont'ev y Utz Maas. En la de la psicología: P. Watzlawick, A. Lorenzer, J. Engelkamp y N. Dittmar.

3.5.3. El descubrimiento de la dimensión pragmática del texto llevaba con él una ampliación de la lingüística. La *gramática transformacional* asumió la tarea de manifestar esta ampliación. Hay que mencionar los trabajos de Noam Chomsky *(Aspects, Syntactic)*, quien se manejó, preferentemente, en el campo de la *sintáctica*. J. J. Katz y J. A. Fodor se ocupaban de las necesarias rúbricas lexicales.

---

42. SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistica pragmatica*, 53-76; Id., *Iniciación a la sociolingüística* (Madrid: Gredos 1977); HYMES, D., *Fondamenti di sociolinguistica*; ENGELKAMP, J., *Psicolingüística* (Madrid; Gredos 1981); DITTMAR, N., *Manuale di sociolinguistica* (Roma/Bari: Laterza 1978); COSERIU, E., *Lecciones*, 81-83.148.153.154-162.180-182.

Un papel definitivo en la problemática de la semántica lo asume la pragmática en el concepto de *estructura profunda:* algo que se dice (estructura de superficie) puede tener significados diversos (estructura profunda). Este fenómeno fue tema de la gramática transformacional.

¿De qué depende este fenómeno? Esto fue tema de discusiones a las cuales están ligados los nombres de D. Wunderlich (situación comunicativa), J. Hennig, J. Luz, J. Petöfi, D. Franck (presuposiciones)[43], G. Gordon y G. Lakoff (postulados de conversación, actos lingüísticos indirectos).

4. La lingüística pragmática en la actualidad

Lo antes dicho se refiere a los inicios de la lingüística pragmática. Poco a poco, la pragmática ha ido tomando cuerpo como ciencia, con un objeto formal propio[44].

4.1. S. J. Schmidt[45] resume la tarea de la lingüística pragmática diciendo:

> «Describe la lengua desde el punto de vista de su uso, por consiguiente con relación a sus usuarios; examina las *acciones lingüísticas* (actos de palabra), o bien las enunciaciones comunicativas, teniendo en cuenta los contextos y las situaciones de palabra[46] en las cuales son colocadas; trata de esclarecer la relación entre las proposiciones y sus manifestaciones en los actos de palabra.»

Y, citando a Schnelle[47], desarrolla su contenido en cinco puntos:

---

43. Cf. STALNAKER, R. «Pragmatics», *Synthese* 22 (1970) 272-289.

44. Una visión de conjunto de los temas que esta ciencia abarca se puede tener en: WUNDERLICH, D. (ed.), *Linguistische Pragmatik* (Francfort: Athäneum 1972); DIJK, T. A. VAN, *Text and Context* (Londres/N.Y.: Longman 1977) [Trad. esp.: Texto y contexto (Madrid: Cátedra 1988)]; Íd., *Textwissenschaft* (Tubinga 1980); Íd., *La ciencia del texto* (Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós 1989); LEVINSON, S., *Pragmatics* (Cambridge: C. University Press 1983); LEWANDOWSKY, Th., *Linguistisches Wörterbuch II* (Heidelberg/Wiesbaden: Quelle & Mayer 1985) 800-802; ECO, U., *Tratado de semiótica general* (Barcelona: Lumen 1991); REYES, G., *La pragmática*; BELO, F., *A Conversa*. Linguagem do quotidiano (Lisboa: Presença 1991); ARMENGAUD, F., *La pragmatique* (París: Presses Universitaires de France 1985).

45. *Teoria del testo*, 52.

46. Schmidt (*Teoria del testo*, 52) distingue entre «situación de palabra» o «situación de enunciación» (= colocación no verbal de los enunciados) y «contexto» (= ambiente lingüístico de las expresiones).

47. Cf. SCHNELLE, H., «Pragmatics in Natural Languages», *Linguistische Berichte* 10 (1970) 49-51.

1. Establecer la relación entre las descripciones sintácticas y semánticas y la enunciación, y la relación de ésta con la teoría de la comunicación.

2. Condiciones contextuales que concurren a determinar el contenido de un enunciado (situación, premisas y presupuestos, esperanzas, etc.).

3. Disposición de roles entre los participantes de la comunicación en el momento de la enunciación.

4. Elaboración de datos psicológicos (interés, atención, memoria, etc.).

5. Relación entre la lengua y los mecanismos físicos y psíquicos que la realizan.

4.2. Podríamos decir de la pragmática que es la ciencia que trata de las relaciones de un elemento del habla con quien lo genera, lo utiliza y lo recibe en una determinada situación comunicativa[48]. Esta situación comunicativa comprende varios elementos: el remitente, el destinatario, el tiempo del evento, el campo de percepción del remitente, etc.[49]

¿Qué elementos de la situación debemos englobar en nuestro concepto de «situación comunicativa»? Sólo los elementos que sistemáticamente determinan el aceptarse o no aceptarse, el logro o frustración, el ser apropiado o no de las expresiones. En la pragmática se trata, por consiguiente, de la interdependencia entre la estructura del texto y los elementos de la situación comunicativa que están unidos a ella sistemáticamente: estos elementos arman el contexto[50].

En la pragmática se logra ver cómo no sólo los actos del hablar *(Sprechakte)* están sujetos a convencionalismos, sino que también otros comportamientos sociales, en diferentes planos y campos (situaciones de relaciones, de conversación, de visitas, etc.). También pertenecen al contexto, junto con las expresiones mismas, categorías como «el que habla» (hablante), «el que escucha» (oyente), el comportamiento que ejercitan mientras se expresan o escuchan, el sistema de hablar que

48. Cf. DRESSLER, W., *Einführung in die Textlinguistik* (Tubinga: Niemayer 1972) 92. Más o menos con las mismas palabras, Van Dijk habla de «procesos de la comunicación» *(Kommunikations-prozessen)*. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Textwissenschaft*, num. 3.1.3. Cf. también: FOLLESDAL, D./WALOE, L./ELSTER, J., *Rationale Argumentation* (Berlín/N.Y: De Gruyter 1986) 230.

49. Cf. DRESSLER, W., *Einführung*, 93; HYMES, D., *Fondamenti*, 38-54.

50. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Textwissenschaft*, num. 3.1.3; Id., *La ciencia del texto*, 79ss.

utilizan o conocen; lo que, en relación con el acto de hablar saben, intentan o planean; la posición de los que utilizan la lengua, del uno frente al otro, del tipo de relaciones sociales entre «roles» y frente a sistemas de normas sociales, deberes y costumbres, en la medida que estos elementos determinan sistemática y convencionalmente (en el sentido de reglas) la estructura y la interpretación de las expresiones[51].

5. Aplicación a la Biblia

5.1. Poco a poco la exégesis bíblica ha ido tomando en cuenta la «lingüística extratextual» (pragmalingüística, sociolingüística, psicolingüística, etc.) a la hora de interpretar un texto. Los exegetas se han ido dando cuenta de que no basta la lingüística intratextual (la saussureana, la estructuralista), por muy útil e imprescindible que ella sea[52].

---

51. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Textwissenschaft*, num. 3.1.3.; Íd., *La ciencia*, 81ss.

52. Por lo que toca a estudios que tienen ya en cuenta la pragmática o pragmalingüística para sus análisis exegéticos, podríamos citar, entre otros, los siguientes: LENTZEN-DEIS, F., «Methodische Überlegungen zur Bestimmung literarischer Gattungen im Neuen Testament», *Bib* 62 (1981) 1-20; Íd., «Passionsbericht als Handlungsmodell? Überlegungen zu Anstössen aus der "pragmatischen" Sprachwissenschaft für die exegetischen Methoden», en: KERTELGE, K. (ed.), *Der Prozess gegen Jesus* (Quaestiones Disputatae 112; Friburgo/Basilea/Viena 1988) 191-232; Íd., «El relato de la pasión, ¿un modelo de acción?», en: Íd. (ed.), *Avances metodológicos de la exégesis para la praxis de hoy* (Bogotá: Paulinas 1990) 11-53; FRANKEMÖLLE, H., *Biblische Handlungsanweisungen*. Beispiele pragmatischer Exegese (Maguncia: Grünewald 1983); Íd., «Evangelist und Gemeinde. Eine methodenkritische Besinnung (mit Beispielen aus dem Matthäusevangelium)», *Bib* 60 (1979) 153-190; EGGER, W., *Methodenlehre zum Neuen Testament* (Friburgo/Basilea/Viena: Herder 1987) [Trad. esp.: *Lecturas del Nuevo Testamento* (Estella: Editorial Verbo Divino 1990)]; ARENS, E., «Gleichnisse als komunikative Handlungen. Überlegungen zu einer pragmatischen Gleichnistheorie», *ThPh* 56 (1981) 47-69; GRILLI, M., *Comunità e missione*. Le direttive di Matteo alla sua comunità (Francfort del Meno: Peter Lang 1991); BERGES, U., «Lectura pragmática de 1 Sam 12», *RTLi* 25 (1991) 368-388; Íd., «Salmo 44: Un Salmo contracorriente», *RTLi* 26 (1992) 17-39; HELLHOLM, D., *Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse*. Formgeschichtlich und Theoretische Studien zu einer literarischen Gattung (CB NT 13; Lund 1980); WILKLNDER, B., *Prophecy als Literature* (CB OT 22; Stockholm 1984); SIEGERT, F., *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9-11* (Tubinga: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck] 1985); OLSSON, B., «Structural Analyses in Handbooks for Translators», *The Bible Translator* 37 (1986) 117-127; BERGER, K., *Exegese des Neuen Testaments*. Neue Wege vom Text zur Auslegung (Heidelberg: Quelle & Meyer 1984).

Más bibliografía en: GRILLI, M., «Autore», 447-459; LENTZEN-DEIS, F., *El relato de la pasión*, 11-13; MORA PAZ, C., *¿Para qué la Biblia?* La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia (México D.F.: Comisión Episcopal de Pastoral Bíblica 1994) 168ss; BERGES, U., «La lingüística pragmática como método de la exégesis bíblica», *RTLi* 27 (1993) 64-90; DILLMANN, R., cf. aportación en el presente volumen.

5.2. No es que con la pragmática se quiera descartar a los métodos histórico-críticos, sino que éstos se complementan y se redimensionan[53]:

> «Los métodos de lingüística textual pueden respaldar la exégesis histórico-crítica y remitir a aspectos del texto con frecuencia inadvertidos, que realmente tendrían que haber sido observados. Ejemplos en este sentido sobran. La filología de las lenguas antiguas se dedicó siempre a la investigación histórica. Pues bien, también se exige una consideración más vigorosa de los modelos lingüísticos para conocer el aspecto funcional de cada parte del texto y de su totalidad. No sólo el "significado", sino también la intención de llevar a la acción tienen que ser explicados exactamente. Asimismo debe atenderse al "influjo del oyente" en la génesis del texto.»[54]

5.3. Por lo que toca al enriquecimiento de los métodos histórico-críticos, podríamos decir que la lingüística pragmática provee al intérprete del texto de una especial sensibilidad que le ayuda a considerar el texto desde otro punto de vista, incluso al tratar la misma temática.

6. Las tres dimensiones y el tipo de lectura

6.1. A partir de la división de la semiótica o semiología en sintáctica, semántica y pragmática, es útil, a la hora de interpretar un texto, tener en cuenta las tres dimensiones del texto, de las que hablaban Morris y Carnap, las mismas que se han ido delineando con más precisión en los libros de Van Dijk, Plett, López García, Dressler, etc., que ya hemos citado. Va siendo cada vez más aceptada la idea de que estas tres dimensiones agotan las posibilidades de un texto; por ello Plett[55] les llama «dimensiones de una ciencia integrativa del texto» *(einer integrativen Textwissenschaft)*[56]. Estas tres dimensiones son la base de nuestro método de análisis.

6.2. Sin embargo, el método se ha ido completando con elementos que, al menos inicialmente, no estaban contem-

53. «El método histórico-crítico, dice Frankemölle, tanto por su origen como por su lógica interna, está abierto a ulteriores aspectos de la consideración y desarrollo del texto»: Cf. FRANKEMÖLLE, H., *Handlungsanweisungen*, 21; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación*, 34.36.

54. Cf. LENTZEN-DEIS, F., *El relato de la pasión*, 11-12. Es lo que hemos llamado el «lector implícito». Cf. lo que se dice a propósito en la aportación de Reiner Dillmann en el presente volumen.

55. *Textwissenschaft*, 52.

56. Cf. GRILLI, «Autore», 456.

plados con claridad en los manuales de lingüística pragmática o de semiótica al estilo de Charles Morris. Los manuales de lingüística textual y los diccionarios de lingüística han ido tomando dichos elementos como básicos para una consideración del texto en una situación comunicativa y para responder a los retos de una moderna hermenéutica. Es ya habitual utilizar algunos de ellos en la exégesis.

6.3. Uno de estos recursos es la interpretación del texto en su contexto, a partir del texto mismo, considerándolo como una obra conjunta del autor y del lector que el escritor tiene en mente. Por ser el texto hechura de escritor y lector, se pueden reconstruir, a través del texto mismo, las intenciones del lector y los condicionamientos y expectativas del lector, así como también la situación comunicativa. De ahí que se hable del «lector implícito» y del «autor implícito en el texto» [57].

6.4. Esto quiere decir que el tipo de lectura que se supone en nuestro método no es de tipo «histórico-biográfico»; tampoco es exactamente el tradicional de la *Redaktionsgeschichte* (aunque con elementos muy válidos y más apropiado que el anterior), sino el «crítico literario». En el caso del evangelio de Mateo, por ejemplo:

> «El lector de Mateo no es "primariamente" ni el contemporáneo del Jesús histórico, ni el miembro de la Iglesia mateana de fines del primer siglo. De la misma forma, el autor no es el Mateo empírico de fines del siglo primero. Autor y lector, en este modelo, están "implícitos", en el sentido de que están inscritos en el texto mismo en forma de presuposiciones o de conocimientos asumidos como comunes. El lector implícito, por consiguiente, es el lector pretendido por el autor, el cual, escribiendo, atribuye cualidades reales o ideales a los destinatarios y las expresa en forma de lenguaje. Es también él aquel en el cual la intención del autor logra de alguna manera su realización, por lo cual podría ser llamado también "lector ideal"» [58].

57. Cf. ISER, W., *Der act des Lesens* (UTB 636; Múnich ²1990); Id., *Der Implizite Leser* (UTB 163; Múnich ²1979); Id., *The Implied Reader* (Baltimore: Johns Hopkins University 1974). Otras perspectivas útiles en dos grandes misceláneas acerca de la «recepción del texto»: RALL, D. (ed.), *En busca del texto* (México D.F.: UNAM 1993); MAYORAL, J. A. (ed.), *Estética de la recepción* (Madrid: Arco/Libros 1987).

58. Cf. GRILLI, «Autore», 452, citando a: KINGSBURY, J. D., «Reflections on "the Reader" of Matthew's Gospel», *NTS* 34 (1988) 422-460.

6.5. Reconocemos que esta explicación es muy somera. En realidad, el lector y el autor implícitos deben estudiarse en base a teorías más amplias, desarrolladas sobre todo en la narratología y en la narrativa. Habrá que considerar al «narrador» (a quien el narrador real hace contar algo) y al «narratario» (el supuesto destinatario del texto)[59]. Aplicando este concepto a la Biblia, nos damos cuenta de que sucede algo parecido: los evangelistas conocen a un «narrador» que sabe lo que ocurre en el corazón de los fariseos, y un «narratario» que acepta con fe a Jesús y que está al tanto de las presuposiciones y circunstancias de la narración[60].

6.6. Otros elementos de análisis los podemos obtener de la aproximación retórica[61]. Klaus Berger[62] proporciona muchos elementos de juicio acerca de la relación entre los procesos de la pragmática y de la retórica. Estos elementos han sido utilizados ya con fruto por Gnilka en su comentario a Filemón y por Aletti en su comentario a Colosenses.

6.7. Una rama del estructuralismo que comúnmente se ha conocido como «semiótica» (Greimas, Bovon, Laurentin, etc.) ha sido acusada por varios autores de prescindir, hasta cierto punto, de la situación histórica y de la situacionalidad de los textos (del texto como parte de un proceso de comunicación). Sin embargo, nuestro método no duda en asimilar sus recursos, sobre todo en la dimensión semántica del texto[63], ya que estos elementos quedarían insertos en una perspectiva de comunicación más amplia[64].

---

59. Sería el caso de Saint-Exupéry en *El Principito*: siendo una filosofía de la vida, hace aparecer a un narrador niño y a un destinatario (narratario) que también lo es. Parecido es el caso de Albino Lucciani cuando escribe, en su libro *Illustrissimi*, una carta a Pinocho.

60. Cf. KEEGAN, J. T., *Interpreting the Bible* (N.Y./Mahwah, N.Y.: Paulist Press 1895) 92-109; ALETTI, J.-N., *El arte de contar a Jesucristo* (Salamanca: Sígueme 1992) 15.214-215; DILLMAN, R., «Das Lukasevangelium als Tendenzschrift», *Biblische Zeitschrift* (Sonderdruck) (1994) 86-93.

61. Hablando de Lucas, son ya clásicas las obras de T. L. Brodie, R. Culpepper y de R. Meynet. Una introducción a dicho método, y más bibliografía correspondiente al tema, se pueden ver en: BOVATI, P., «Metodo dell'analisi retorica», en: SIMIAN-YOFRE, H., *Introduzione alla metodologia esegetica* (Roma: P.I.B. 1993) apéndice 1.

62. Cf. *Exegese des Neuen Testaments* (Heidelberg: Quelle & Meyer 1984).

63. Cf. EGGER, W., *Methodenlehre*; Íd., *Per una lettura molteplice della Bibbia* (Bolonia: Centro Editoriale Dehoniano 1981).

64. Tenemos una excelente introducción a este método en: DÍAZ CASTRILLÓN, C. M., *Leer el texto, vivir la Palabra* (Estella: Editorial Verbo Divino 1988). Más bibliografía en: AA. VV., *Libros al servicio de la Biblia* (Cuadernos Bíblicos 69; Estella: Editorial Verbo Divino 1992) 23-24.

6.8. Nuestro método toma muy en consideración las diversas funciones del lenguaje (Bühler, Jakobson). Esto quiere decir que toma en serio el hecho de que el mensaje del texto no siempre llega a través de la información (función informativa), sino también a través de otras funciones: expresiva, interpelativa, fáctica, evocativa. Hay textos que hablan sobre todo al corazón, lo cual sucede sobre todo en la poesía; pero también, en diferentes grados, en el lenguaje literario. Uno se podría preguntar, por ejemplo, si el texto informa, cuestiona, amonesta, advierte, provoca, etc. M. Grilli[65] ha llamado ya la atención acerca de este aspecto:

> «En el texto, quien habla/escribe se encuentra con quien escucha/lee; pero el texto no es sólo un contenedor de significados, sino un agente operativo. Comunicar una información es solamente una de las funciones del lenguaje y, a veces, se revela como insuficiente para explicar un enunciado... Entre las funciones del lenguaje podemos enumerar la informativa, la expresiva, la persuasiva, la de contacto, etc.»[66]

6.9. Debemos tener en cuenta, finalmente, que un método exegético, en la actualidad, no puede menos de interesarse por responder a los cuestionamientos de la moderna hermenéutica: ¿Qué significa interpretar? ¿Cuál es el papel del lector, también del actual, en el proceso de interpretación?[67] Creemos que con nuestro método estamos proporcionando lo más elemental para abrir un «diálogo con el texto», «entrar en el horizonte del texto» y realizar una «fusión de horizontes»[68].

6.10. La consideración de las tres dimensiones tiene una finalidad sobre todo de tipo heurístico y convencional. Resul-

---

65. «Autore», 454.

66. Cf. más información en: MORA PAZ, C., *¿Para qué la Biblia?*, 204ss; SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistica*, 17ss; ALONSO SCHÖKEL, L., *La Palabra inspirada* (Madrid: Cristiandad 1986) cap. 5.

67. En ese sentido, nuestro método presupone una teoría de la comunicación a través de textos escritos que no sea ingenua. Reconocemos que hay cierto «alejamiento» entre el autor y el texto, y entre el texto y el lector (P. Ricoeur), pero sabemos que esto no lleva forzosamente a un relativismo o a un subjetivismo incontrolable. Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación*, 67-78; ALONSO SCHÖKEL, L., «Interpretación de la Sagrada Escritura», en: Id., *Concilio Vaticano Segundo*. Comentarios a la Constitución *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación (Madrid: Editorial Católica 1969) 420-480; Id., *La Palabra*, cap. 12.

68. Para una información más amplia al respecto y para más bibliografía, cf. MORA PAZ, C., *¿Para qué la Biblia?*, 135ss; CABALLERO CUESTA, J. M., *Hermenéutica y Biblia* (Estella: Editorial Verbo Divino 1994) 19-57.

taría difícil separar la dimensión sintáctica de la semántica y la semántica de la pragmática; además, ya desde el principio se debe tener presente la dimensión pragmática.

7. Conclusiones

7.1. Después de esta somera descripción del método, podemos ya darnos cuenta de que se trata de un método que se mueve preferentemente en el campo de la sincronía. Esto favorece lo que la Pontificia Comisión Bíblica llamaba «la verificación del texto»[69].

7.2. Pero también nos percatamos de que es un método abierto a la diacronía (en especial a los métodos histórico-críticos): de que es capaz de asimilarlos y perfeccionarlos con una concepción más amplia de la comunicación textual.

7.3. Nos damos cuenta de su dimensión pastoral: es un método que se puede aplicar con rigor académico al análisis de un texto bíblico, como lo demuestran varias tesis doctorales y tesinas (por ejemplo la de M. Grilli antes citada). Pero también, y en diversos grados, puede dar una pista de análisis de los textos bíblicos a los agentes de pastoral no especializados. En la pastoral bíblica de México se han dado ya los primeros pasos para el aprovechamiento de este método en la lectura popular de la Biblia y en el análisis de los textos con vistas a la predicación.

7.4. Nos damos cuenta, finalmente, de que, como todo método, no es una panacea; pero es un método serio, muy útil, y en pleno desarrollo: vale la pena investigarlo.

Anotaciones

No hemos querido resumir el contenido del presente libro, sino sólo introducirlo. En los tres primeros artículos se desarrollarán con más detalle (aunque no exhaustivamente) los elementos propios de cada paso metodológico, así como las relaciones entre ellos. La bibliografía ahí citada será de gran ayuda para quien quiera profundizar más en el método, y desarrollar sus propias intuiciones. En este sentido, el pre-

69. Cf. *La interpretación*, 71.

sente libro no es un «manual», sino una iniciación modesta, pero fundamental, al vasto campo de la exégesis pragmalingüística. Queremos iniciar con el lector un camino que puede ser útil y hasta placentero, pero largo.

Somos responsables de la traducción de los dos artículos de M. Grilli y de uno de los dos de R. Dillmann («Autor-Texto-Lector...»). Acerca de esta traducción, queremos hacer las siguientes advertencias:

a) Hemos tratado de hacer en el presente libro una moderada «traducción de equivalencia dinámica».

b) Entre los traductores de lingüística no hay uniformidad en cuanto a la traducción de nombres técnicos. Unos traducen así: LENGUA = saber lingüístico, técnica del hablar (*langue* en la terminología de Saussure); HABLA, o EL HABLAR = realización de una técnica lingüística y actividad lingüística concreta (*parole*, en la terminología de Saussure). Posiblemente, en alemán, correspondería a la equivalencia SPRACHE por una parte, y REDE por la otra. Hay, sin embargo, autores que utilizan la equivalencia: LENGUA = «LANGUE» y LENGUAJE = «PAROLE». En muchos casos, finalmente, LENGUA y LENGUAJE se utilizan indiscriminadamente, siendo el contexto el que decide el sentido.

c) A veces encerramos entre comillas algunas palabras, para indicar que se trata de neologismos. Esta advertencia vale para toda la obra.

Últimamente se han elaborado algunas tesis doctorales en el Pontificio Instituto Bíblico y en la Gregoriana de Roma con el método pragmalingüístico[70].

70. Mencionamos la de GRILLI, M., *Comunità e missione*, ya citada. Tenemos noticia también de la de Isabel Fornari Carbonell, sobre Lc 10,38-42, y de la de Daniel Landgrave, sobre Mc 10,17-22. Se han elaborado con este método en Roma muchas tesinas (tesis de licenciatura). Finalmente, tenemos presente, en la Universidad Pontificia de México, la siguiente: MIRANDA SILVA, S., *Lectura pragmalingüística de la Carta a Filemón* (Tlalpan D.F.: UPM 1994). Existe un buen análisis pragmalingüístico de esta carta en: EGGER, W., *Methodenlehre*, 77ss.

Consideraciones en torno a la sintáctica

Massimo Grilli

Introducción

Según la teoría de Ch. Morris arriba recordada[1], se pueden reconocer tres niveles del lenguaje: sintáctico, semántico y pragmático. A su juicio, las dimensiones de un texto, sea oral o sea escrito, pueden ser condensadas en las tres mencionadas, por lo cual un texto, como signo lingüístico, existe sólo en las relaciones: signo-signo (sintáctica), signo-objeto (semántica), signo-intérprete (pragmática). Fuera de estas posibilidades de relación no existen otras, de modo que la sintáctica, la semántica y la pragmática agotan todas las dimensiones textuales[2].

En las breves notas que siguen, nos ocuparemos de la sintáctica, la primera de estas tres dimensiones, no sin antes recordar que, cuando aislamos un nivel para estudiarlo independientemente de los otros, estamos introduciendo un elemento artificial. Si bien esta operación, por una parte, nos permite representar de manera clara y sintética la organización del lenguaje, por otra parte nos hace perder, de algún modo, la cohesión complexiva[3]. El desmembramiento del «todo» en las partes que lo constituyen conlleva siempre cierta pérdida. Consecuentemente, en el trasfondo de nuestro estudio debe permanecer constante la conexión existente entre los diversos niveles.

1. Breve panorámica del problema sintáctico

1.1. *La comprensión tradicional*

«Sintaxis» deriva del griego *syn-taxis*, un término compuesto por la preposición *syn* (conjunto) y por un sustantivo

1. Cf. Introducción, n. 3.2.2.
2. PLETT, H. F., *Textwissenschaft und Textanalyse.* Semiotik, Linguistik, Rethorik (UTB 328; Heidelberg ²1979) 52.
3. Cf. CRYSTAL, D., *Enciclopedia Cambridge delle Scienze del Linguaggio* (Cambridge 1987) 82 [Trad. esp.: *Enciclopedia Cambridge del lenguaje* (Madrid: Taurus 1994)].

derivado de la raíz del verbo *tassô* (disponer, poner). Desde el punto de vista etimológico «sintaxis» expresa, entonces, el valor de *com-posición*.

La comprensión tradicional que se ha tenido de la sintaxis se ha concentrado en el estudio de la disposición, de la combinación y de la función de las proposiciones en una *frase*. Aunque en el sentido de la lingüística tradicional la definición de «frase» haya sido uno de los problemas más espinosos ya que son diversas las referencias teóricas, se podría aún delinear un punto de partida bastante seguro considerando la frase como la unidad mínima de comunicación dotada de sentido completo.

Una frase puede estar compuesta de una o más proposiciones. Se puede dar por tanto una unidad comunicativa muy simple, expresada normalmente por una estructura bipartita (sujeto y predicado), a una unidad mucho más compleja. La unidad siguiente: *cuando Jesús salió de la ciudad, encontró dos ciegos, que le suplicaban...* constituye un ejemplo de frase compleja, compuesta de tres proposiciones.

Las diversas proposiciones de una frase son dispuestas en una relación de coordinación o subordinación, de modo que pueden hallarse o en el mismo nivel, sin que una dependa de la otra, o en niveles diferentes, con una (o más) proposición(es) regente(s) y una (o más) subordinada(s).

El análisis sintáctico, por tanto, se ha concentrado en la estructura de la frase y en la función que los elementos singulares de la estructura asumen en el conjunto; estudia las relaciones que se establecen entre las distintas proposiciones, sobre todo en la relación de tipo paratáctico, hipotáctico. Mientras en la coordinación (o parataxis) las frases mantienen su autonomía sintáctica, en la hipotaxis (o subordinación) se crea una relación de dependencia de una o más proposiciones con respecto a la principal.

1.2. *El desarrollo de la comprensión tradicional*

En el transcurso de los siglos, sin embargo, el ámbito específico de la sintaxis no ha sido considerado siempre en forma homogénea y las escuelas lingüísticas han enfatizado varios aspectos contenidos, más o menos explícitamente, en la definición global. Estos diversos aspectos que se han ido subrayando, por una parte han abierto horizontes nuevos y permitido desarrollos impensados, y por otra parte han contri-

buido a un cierto movimiento con fronteras no siempre bien marcadas.

Sobre todo a partir de la época medieval, la sintaxis ha conocido diversas desviaciones que la han conducido de vez en cuando de un ámbito más propio como el de construcción de la frase, a un interés más lógico-filosófico (con el consiguiente acercamiento al análisis lógico), y luego a la constitución de una de las tres ramas de la gramática (junto con la fonética y la morfología), hasta la dimensión propiamente histórica, cuyo objeto específico consiste en rastrear la evolución de la frase y de sus elementos constitutivos en los diversos estadios de una lengua.

En los inicios del siglo XX era precisamente esta dimensión histórica la que tenía el puesto de honor con la calificación de «ciencia». Se debe a la escuela de Ferdinand de Saussure (1857-1913) el giro hacia una comprensión de la sintaxis como ciencia no sólo diacrónica, sino también «sincrónica», y no sólo histórica, sino también «descriptiva». En la segunda mitad de nuestro siglo se menciona sobre todo la contribución de Chomsky[4]. Él delinea un conjunto de reglas que, clasificando en grupos y subgrupos las diversas unidades de las cuales se compone una frase, permiten una descripción completa de los elementos individuales y de su organización[5].

El cambio de perspectiva lleva, en todo caso, a comprender la frase como un «enunciado», emitido en un particular contexto comunicativo, conocido sea por quien habla/escribe sea por quien recibe. Se podría decir que en una frase viene considerado cada uno de los constituyentes en sus recíprocas relaciones; en un enunciado la misma frase asume connotaciones dialógicas con referencia a situaciones particulares.

2. La sintáctica y la lingüística textual

2.1. *Actividad comunicativa y lingüística textual*

Nuestra comprensión de la sintaxis parte de este dato clásico del estudio de las relaciones en el interior de la frase,

4. Chomsky, N., *Aspectos de la teoría de la sintaxis* (Madrid: Aguilar 1976).

5. Para una ulterior profundización sobre el desarrollo histórico de la categoría «sintaxis», remitimos a las paginas que Crystal dedica a este argumento en la enciclopedia que se cita en la nota n. 3 del presente artículo.

pero teniendo en cuenta los desarrollos aportados por la lingüística y sobre todo por la «lingüística textual»[6].

Sobre todo en estos últimos decenios, los estudios de lingüística textual se han ocupado cada vez más de las relaciones que se establecen en el interior de unidades lingüísticas más complejas, compuestas de diversas frases o proposiciones –como por ejemplo las secuencias–, y se ha llegado al axioma de que para las macro-estructuras valen los mismos criterios que regulan las micro-estructuras. En otras palabras, la actividad comunicativa no se compone de frases aisladas, sino de una unidad superior que se llama «texto». Expresándonos a nivel muy elemental podríamos decir que la unidad lingüística llamada «texto» está compuesta de un conjunto de frases que tienen en común el mismo tema y/o la misma situación comunicativa. Las frases de un texto pueden estar unidas entre ellas mediante artificios formales –como por ejemplo conjunciones, preposiciones, pronombres, etc.– o también mediante relaciones de tipo semántico y/o pragmático. Si queremos todavía proseguir hacia los niveles inferiores que constituyen una frase, en el árbol encontramos los sintagmas[7] y las palabras.

Por tanto, en un contexto de comunicación un texto es:

a) un tejido (del verbo *texere* = tejer) o, como Klaus Berger lo define: «ein Netz von Beziehungen» (una red de relaciones);

b) en orden a la comunicación, a la relación inter-agente, entre interlocutores.

Esto significa que en la lingüística un texto viene comprendido no como un conjunto de frases o secuencias fijas, sino como un *Makro-Sprechakt*[8], una red de relaciones lingüísticas en vistas a una interacción comunicativa. En otras palabras, podríamos decir un «macro-tejido con función comunicativa». Cuando, entonces, se trabaja sobre un texto, ante todo se debe tomar en consideración el tejido constituti-

6. Para una introducción sencilla cf. VATER, H., *Einführung in die Textlinguistik*. Struktur, Thema und Referenz in Texten (UTB 1660; Múnich ²1994).

7. Se llama «sintagma» a un grupo de elementos lingüísticos que, en una frase, forman una unidad. Los dos fundamentales tipos de sintagma son el nominal y el verbal. El primero está compuesto de un nombre acompañado de otro elemento (artículo, adjetivo, etc.) mientras el segundo está constituido de un verbo asociado también él a un complemento.

8. DIJK, T. A. VAN, *Textwissenschaft* (Múnich 1980) 212.

vo, porque en él se basa la comunicación. La lingüística tradicional se ocupaba propiamente de pequeñas unidades y solamente después ascendía progresivamente a unidades mayores. La lingüística moderna empieza con los textos, que después segmenta ulteriormente en unidades superiores e inferiores[9]. Para esto se podría hablar tambien de «sintáctica textual» o «macro-sintaxis».

2.2. *Las características fundamentales de un texto*

Si ahora nos preguntamos cuáles son las características fundamentales para que un texto sea texto, nosotros las condensamos en dos principales: extensión y cohesión[10].

La extensión de un texto va del mínimo de dos morfemas a un máximo ilimitado. Se tiene por tanto que determinar dónde comienza y dónde termina. La extensión de un texto no está prescrita: un texto es un macro-signo con el cual se relacionan todos los demás signos lingüísticos, como morfemas, sintagmas y frases. Por esto la pregunta sobre la extensión del texto se podría formular de esta manera: ¿Qué relaciones subsisten entre el signo-texto y los otros signos? ¿En qué modo este texto está articulado en «unidad»? ¿Qué indicios lingüísticos lo vuelven una estructura comunicativa compleja, pero unitaria?

La «cohesión (o coherencia)» de un texto está garantizada por nexos conectivos y subordinativos, que pueden ser implícitos o explícitos, y que tienen la precisa función de hacer un «tejido coherente», una serie de signos que de otra manera tendrían solamente un valor autónomo. En otras palabras, la textualidad es estructuralmente algo diferente de una simple agregación, del mismo modo que un edificio se distingue radicalmente de una pila de piedras; las articulaciones internas y las varias proposiciones están ordenadas por relaciones jerárquicas «coherentes». El análisis puede partir de los signos lingüísticos menores y desde allí llegar al texto o viceversa. El tejido de relaciones formales que obran como elementos agregantes debe ser cribado cuidadosamente. Tanto más en los textos bíblicos, que a menudo recogen un número consistente de unidades menores, como puso de relieve en su momento la Escuela de las Formas. Se hace el análisis de las relaciones que

9. WEINRICH, H., «Textsyntax des französischen Artikels», en: *Sprache in Texten* (Stuttgart 1976) 186-198.

10. VATER, H., *Textlinguistik*, 31-73, examina críticamente siete.

subsisten entre los elementos de la estructura, por los cuales cada uno de ellos es lo que es por su posición relacional, sin embargo no a nivel profundo sino «de superficie» [11].

Concluyendo, podemos afirmar que en este primer estadio la lingüística textual estudia las relaciones que hacen de un texto un sistema arquitectónico complejo y coherente, una unidad comunicativa estructurada y armónica.

3. La función dinámica de la sintáctica

Cuando Ch. Morris y R. Carnap sistematizaron la teoría de los tres niveles de Ch. Peirce, articulando la semiótica en sintáctica, semántica y pragmática, se empezó inmediatamente a plantear la cuestión acerca del ámbito de cada una respecto a las otras. Dijimos ya que para Morris la sintáctica tiene como propio objeto la relación signo-signo, la semántica la relación signo-objeto y la pragmática la relación signo-usuario. En la introducción hemos puesto también en guardia sobre el carácter artificioso de esta división, aun reconociendo en ellas, de algún modo, el derecho a subsistir.

3.1. *Sintáctica y semántica*

La premisa apenas expuesta deja entrever que las relaciones de coordinación o de dependencia no tienen un valor puramente sintáctico porque la arquitectura sintáctica de un texto puede tener un notable peso para la interpretación del trozo y desempeñar un importante papel en la determinación del significado. Por poner un ejemplo, no es ciertamente por casualidad que en la última solemne declaración de Jesús en Mt 28,18b-20 primero venga la declaración de autoridad recibida del Padre (28,18b), después el imperativo de la misión (28,18b-20a) y finalmente la seguridad de la presencia (28,20b). Y la sucesión sintáctica presente en los vv. 19-20a –una proposición imperativa (*mathêteusate.../haced discípulos...*) seguida de dos participiales (*baptizontes.../bautizando...* y *didaskontes.../enseñando...*)– confiere un espesor semántico notable al tema del discipulado [12]. El significado del conjunto

11. Mantenemos la terminología «estructura profunda» - «estructura de superficie», aunque no sea compartida por todos, para distinguir nuestro análisis del estructuralista al que pertenece la primera expresión.

12. Para mayores detalles, cf. más adelante nuestro estudio sobre Mt 28,16-20.

habría asumido en cambio tintes diversos si la delimitación estructural hubiese marcado, por ejemplo, la enseñanza. Por otra parte, no se debe caer en la ingenuidad de apoyar únicamente sobre el aspecto sintáctico el sentido del mensaje. En una proposición como la que encontramos en Mt 4,23 –*Jesús recorría toda la Galilea, enseñando... anunciando... y curando...*– el peso semántico no está sobre la regente *(Jesús recorría toda la Galilea)*, sino sobre las dependientes (*enseñando... anunciando... y curando...*), como se evidencia desde el contexto.

Por lo tanto, si por una parte el análisis del texto desde el punto de vista sintáctico es prioritario, ya que los mensajes y «solicitaciones» se dan a través de la selección de una serie de señales formales reguladas por leyes combinatorias internas[13], por otra parte la sintáctica es sólo un primer momento, dinámicamente orientado hacia los otros.

3.2. *Sintáctica y pragmática*

La sintáctica no desempeña un papel solamente en la determinación del significado, sino también en la definición de la función pragmática del texto. Los constituyentes de una frase pueden estar marcados pragmáticamente cuando el procedimiento subraya la preeminencia de uno respecto a otros. En la frase *¡No hago estas cosas, yo!* es claro que la delimitación sintáctica del pronombre personal tiene obviamente también una intención prágmatica. Del mismo modo, una frase evangélica del tipo *Jesús enseñaba en sus sinagogas* (Mt 4,23) puede tomarse como simple información y/o tener un valor ilocutivo a propósito del adjetivo posesivo *sus* que pone en guardia al lector: ¿De quiénes se trata? ¿Y por qué en «*sus* sinagogas» y no simplemente en «*las* sinagogas»? ¿Se quiere quizá convencer a los lectores a no considerar más la sinagoga como lugar «propio» de oración? Todo este proceso depende de la «competencia pragmática»[14] de un autor, que se manifiesta, en todo caso, ya en la selección ya en la disposición de los medios lingüísticos a su disposición. Tienen razón, entonces, estudiosos de varias disciplinas (lingüistas, re-

13. Cf. EGGER, W., *Methodenlehre*, 72-92, y MILLER, J., *Semantik and Syntaxis*. Parallels and Connections (Cambridge 1985) 192-194.

14. Hablamos de «competencia pragmática» como capacidad de quien habla/escribe de servirse de determinados medios lingüísticos para obtener su propósito.

tóricos, sociólogos, psicólogos, antropólogos...) que han subrayado la necesidad de comprender los aspectos formales de un texto desde un punto de vista dinámico, orientados como están hacia valores de contenido y de función pragmática[15]. Esto significa que las partes de una estructura sintáctica no reflejan un orden cualquiera, sino que obedecen a determinados proyectos comunicativos.

Una vez más aparece claramente que la sintáctica, la semántica y la pragmática no constituyen tres ciencias independientes, con tres objetos desvinculados el uno del otro, sino que se ocupan del mismo objeto disciplinar, enfocado desde perfiles diversos.

4. Relación con disciplinas afines

Luego de haber delineado la comprensión que nosotros tenemos del texto como tejido de relaciones, buscamos colocarla en relación con las disciplinas afines. El interés por las estructuras comunicativas sincrónicas, en efecto, es común a muchas aproximaciones metodológicas que, desde tiempos pasados hasta hoy, se han ocupado del análisis de textos. Queremos mencionar sobre todo el método crítico-redaccional *(Redaktionsgeschichte)*, el *Estructuralismo*, las varias aproximaciones inspiradas en la escuela del *New Criticism*, el análisis *retórico* y el análisis *narrativo*. Cada una de estas confrontaciones requeriría un amplio debate; por ahora nos limitamos a dar unas pocas pistas, proponiéndonos retomar el discurso en un estudio sucesivo.

Con la *Redaktionsgeschichte* la *sintáctica textual* comparte el interés por la forma final del texto, como una «unidad lingüística». Naturalmente esto no significa que el análisis diacrónico no sea importante, sino que el sincrónico es prioritario[16], como testigo cualificado de la intención comunicativa de «aquel» texto.

15. H. Weinrich expone de manera muy precisa la relación entre forma y mensaje en su estudio *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (SL 16; Stuttgart 1985) 29. Para este propósito cf. también LENTZEN-DEIS, F., «Methodische Überlegungen zur Bestimmung literarischer Gattungen im Neuen Testament», *Bib* 62 (1981) 11.

16. Sobre la prioridad de la sincronía sobre la diacronía cf. THEOBALD, M., «Der primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literarkritik. Methodische Erwägungen an Hand von Mk 2,1-17/Mt 9, 9-13», *BZNF* 22 (1978) 161-186.

Nuestra concepción de la estructura comunicativa de un texto se diferencia sustancialmente, en cambio, de la del *Estructuralismo francés* (Barthes y Greimas). Este último, en efecto, no se interesa tanto por las estructuras lingüísticas de un texto, cuanto por aquellas «trans-lingüísticas» que se encuentran a un nivel más profundo, y conservan una cierta autonomía en relación con las primeras. Aunque la división en pequeñas secuencias puede ser común, la concepción global del valor comunicativo de la estructura de un texto es sensiblemente diversa[17].

Con la *Retórica* (o mejor, la *Nueva Retórica*) compartimos la convicción de que la organización del texto tiene como finalidad el involucramiento del oyente/lector. En efecto, también la Rétorica y la Nueva Retórica comprenden los textos bíblicos no meramente como informativos, sino como textos «performativos», reconociéndoles estrategias argumentativas que involucran al oyente/lector. Respecto a ciertas impostaciones retóricas, sin embargo, nuestro método constriñe menos el texto en moldes constituidos, respetándole en mayor manera la libertad de expresión.

Finalmente, con el análisis *narrativo* compartimos sobre todo la atención al modo en que la historia viene narrada y a todos aquellos componentes que constituyen la estructura formal de la narración y de la cual el narrador se sirve para involucrar al lector en el mundo de la narración.

Delineadas sumariamente estas analogías y tensiones, es necesario afirmar que el análisis lingüístico-pragmático, desde su primer momento, tiene como perspectiva el regreso del mundo del texto al mundo experiencial, de las coordinadas narrativas a las histórico-sociales. El texto no es un producto del mundo virtual y no nace de la nada social. Es sólo el componente fundamental e indispensable para alcanzar el mundo empírico.

Conclusión

El análisis sintáctico del tejido textual constituye la primera clave indispensable para comprender la distribución y la delimitación de la información. Sobre todo en estos últi-

17. Diverso es también el interés por las dimensiones históricas, biográficas y sociológicas de los textos, que el estructuralismo en cambio descuida del todo.

mos decenios ésta ha ido adquiriendo más peso porque se ha entendido que el agrupamiento y la ordenación de las palabras, sintagmas, proposiciones y frases constituyen el fundamento estructural de la comunicación, gracias al cual es posible determinar el significado y la función del texto.

Consideraciones en torno a la semántica[1]

César Mora Paz

Introducción

Nos interesa reflexionar sobre la semántica en función de los tres pasos metodológicos que han sido brevemente expuestos en la introducción y que se profundizan en los tres primeros trabajos de este libro.

1. Hacia una precisión de la semántica como paso metodológico

1.1. *Premisas y límites*

Por razones de método, vemos útil delimitar el campo de investigación de la semántica, a fin de que las tres dimensiones del texto no se conviertan en mero recurso expositivo, sino que sirvan también para la heurística del texto, en el sentido de investigación del mensaje del mismo.

Es patente que esto no se puede hacer sino reflexionando sobre la naturaleza misma de la semántica como paso meto-

1. Bibliografía básica: LEVINSON, S. C., *Pragmatics* (Cambridge: U.P. 1983); ARMENGAUD, F., *La pragmatique* (París: Presses Universitaires de France 1985); MORRIS, Ch., *Grundlagen der Zeichentheorie* (Múnich: Hanser 1972) 32ss (título original: *Fundations of the Theory of the Signs*); SCHLIEBEN-LANGE, B., *Pragmática lingüística* (Madrid: Gredos); REYES, G., *La pragmática lingüística. El estudio del uso del lenguaje* (Barcelona: Montesinos 1990); BABOLIN, S., *Sulla funzione comunicativa del simbolo* (Roma: PUG 1985) 8-9; HUISMAN, D., *Dictionnaire des philosophes I-II* (París 1984) 1870; DRESSLER, W., *Einführung in die Textlinguistik* (Tubinga: Niemayer 1972); Íd., *Text and Context* (Londres: Longmann 1977); Íd., *Textwissenschaft*. Eine interdiziplinäre Einführung (Tubinga: Niemayer 1980); Íd., *La ciencia del texto* (Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós 1983/1989); LEWANDOWSKY, Th., *Linguistisches Wörterbuch II* (Heidelberg/Wiesbaden: Quelle & Mayer 1985) 800-802; Íd., *Wörterbuch III*, 896-904; WUNDERLICH, D., *Linguistische Pragmatik* (Francfort: Athenäum 1972); CONRAD, R., *Lexikon sprachwissenschaftlicher Termini* (Leipzig: Bibliographisches Institut 1985); CONTE, M.-E., «Introduzione alla edizione Italiana» (de Texttheorie), en: SCHMIDT, S. J., *Teoria del testo* (Bolonia: Il Mulino 1982) 13-21; ECO, H., *Tratado de semiótica general* (Barcelona: Lumen 1991).

dológico. Pero como la unidad interna de un tema va de la mano de su delimitación externa, tenemos que considerar la semántica en relación con la sintáctica y, sobre todo, en relación con la pragmática. Trataremos de investigar lo propio de la semántica, pero nos apoyaremos bastante en su comparación con la pragmática.

Nos concentraremos más en fijar los límites entre la dimensión semántica y la pragmática que entre la semántica y la sintáctica, ya que el primer binomio es el que más problemas de límites ofrece. Sintáctica y semántica van de la mano en la formación de una gramática[2]. Por otra parte, ya desde el análisis sintáctico se procede bajo la guía del «foco pragmático»[3].

Entre los estudiosos de la Escritura se han hecho ya muchos análisis empleando tres pasos metodológicos: sintáctica, semántica y pragmática[4]. Pero poco se ha reflexionado expresamente con el fin de precisar los límites entre dichos pasos; mas esto no quiere decir que este punto esté completamente ausente de la reflexión exegética[5].

Recientemente observaba Ulrich Berges[6] que: «...a nivel semántico se investiga la relación entre signo textual y realidad extratextual». Y, citando a W. Egger, en la edición castellana de su *Methodenlehre*, añade:

---

2. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, cap. 2; REYES, G., *Pragmática*, 28.

3. En este sentido decía Dámaso Alonso que Saussure «no se daba cuenta de que estaba operando *in vitro* con unas criaturas que no permiten ser desgajadas de la realidad»; y Schmidt: «la teoría del texto, que examina la producción y recepción de los textos de funcionamiento comunicativo, o es siempre y necesariamente "pragmática", o "no es absolutamente nada"». Cf. REYES, G., *Pragmática*, 41. Rainer Dillman hace al respecto, en el presente libro, importantes observaciones.

4. Por lo que toca al campo bíblico, cf. bibliografía en la «Introducción».

5. «L'analisi lessicale-sintattica studia il testo nella sua articolazione formale... La Sintassi prende in considerazione le relazioni formali esistenti tra segni linguistici, la Semantica si occupa dei rapporti tra questi segni e il loro contenuto, nonché delle combinazioni di significato tra parole, frasi e testi... L'ultimo passo è costituito dall'analisi pragmatica... In questa terza parte, si analizzano gli stessi elementi del testo passati in rassegna nella parte sintattica e semantica, ma non più come componenti di un'articolazione formale o di un sistema "oggettivo" di informazioni, quanto piuttosto come testimoni "funzionali". Bisogna indagare, perciò, sulle domande alle quali il testo risponde, sui contraccolpi che intende provocare, sul "modello" che i lettori vi possono riconoscere.» Se ha de indagar si el discurso es directo o indirecto, el valor comunicativo de los géneros literarios, los elementos retóricos de un discurso, el papel de los personajes en una narración y todo lo que revele la estrategia del autor en el motivar y conducir a los lectores a adoptar un determinado modelo operativo. Cf. GRILLI, M., *Il problema*, 457s.

6. Cf. *Pragmática*, 87ss.

> «El análisis semántico de un texto busca una respuesta a la pregunta sobre qué es lo que un texto quiere decir, y qué es lo que se quiere dar a entender con determinadas expresiones y frases utilizadas en el mismo [...] El análisis semántico tiene dos ejes distintos: por un lado se busca el significado de las palabras como se las encuentra en un texto (análisis sincrónico), y por otro lado se investiga el significado de las palabras en su desarrollo temporal (análisis diacrónico). El tercer paso, el del análisis pragmático, consiste en explorar la relación entre el usuario y el intérprete de los signos lingüísticos.»

En la pragmática se analiza la acción lingüística que pueda abarcar un texto. Los mismos géneros literarios tienen su dimensión pragmática: la selección de un género literario específico ya tiene una finalidad pragmática: o sea, señala la manera en que el autor empírico ha querido que fuese recibido su texto.

> «Si seguimos constatando hasta qué punto estos actos de habla y de acciones semánticas también tienen un objetivo determinado, llegamos automáticamente a la pragmática. Por tanto habremos de preguntarnos en qué medida los actos de habla son capaces de provocar modificaciones, sobre todo en otras personas.»

Muchas de estas ideas están en el artículo del Prof. Lentzen-Deis sobre la pasión en Marcos[7].

Para precisar la dimensión semántica como elemento de un método tendremos que deducir el adjetivo «semántico» del correspondiente sustantivo «semántica».

Se considera creador del término a Bréal, quien, bajo el término «semántica», comprendió el conjunto de leyes que regulan los cambios de sentido, la elección de nuevas expresiones, y el nacimiento y muerte de nuevos giros o modismos[8].

Así podríamos definir la semántica como: «Parte de la disciplina de la semiótica y aspecto de la investigación y análisis del lenguaje, en el cual son analizadas las relaciones entre las pequeñas unidades lingüísticas y los "objetos" por ellas designados». Allí se describen los análisis empíricos de los significados de los signos lingüísticos y sus combinaciones, las relaciones entre expresión y contenido; de la constitución de significados, de su combinación y función frente a una teoría

7. Cf. *Der Prozess*. Otras observaciones, en sus apuntes de la Hochschule Sankt Georgen, *Paulinisches Kerygma*, 7-10.

8. Cf. LEWANDOWSKI, Th., *Wörterbuch*, 896; BRÉAL, M., *Essai de Sémantique* (1987).

semántica. Gran parte de la organización de la semántica está determinada por la distinción entre palabra y frase, frase y frase, y entre semántica lingüística y semántica lógica[9].

La semántica tuvo su historia[10]. Reconocida como disciplina autónoma por K. Chr. Reisig en 1825 (semasiología), hasta 1930 se orientó diacrónicamente (cambios de significado y etimología). Después, como semántica orientada sincrónicamente (por sistemas y por el estructuralismo), investigó en campos sintagmáticos y paradigmáticos la estructura del vocabulario de las diversas lenguas. Finalmente, bajo la orientación de la gramática generativa transformacional (Chomsky), se dio en ella una nueva fase, generada por el abastecimiento entre sintáctica y semántica. En esta fase se desarrollan la semántica de la frase y del texto, con la ayuda de reflexiones filosóficas (filosofía del lenguaje), lógicas y semióticas (semiología), así como de modelos teorético-lingüísticos. Entre estas ayudas para el desarrollo de la semántica se deben mencionar la «teoría del acto lingüístico» *(Sprechakttheorie)* y el «sema» y «noema», como microelementos y «señales» de carácter universal.

Cada vez con más intensidad, la semántica se fue inclinando hacia el campo de lo que ahora llamamos «pragmática». «La semántica se da a conocer como un campo complejo y difícil, cuando se trata de analizar y esclarecer el significado de las expresiones lingüísticas en situaciones sociales». O sea, el significado global de un texto es el resultado de funciones y componentes parciales que se dan a través de significados lexicales, gramaticales y funcional-estilísticos de las expresiones lingüísticas. Esto sucede por las relaciones de las expresiones con un destinatario y con un mundo posible o real, y por la inserción y conexiones, sociales y situacionales, de los recursos lingüísticos con los componentes prosódicos (de la prosodia) y los medios no-verbales de significación[11].

Así se comprende cómo Lázaro Carreter[12] da varias descripciones de ella: a) «Rama de la lingüística que se ocupa de los cambios de significación que se han operado en las pala-

9. Cf. LEWANDOWSKI, Th., *Wörterbuch III*, 896.

10. Cf. LEWANDOWSKI, Th., *Wörterbuch III*, 896-903; COSERIU, E., *Lecciones de lingüística general* (Madrid: Gredos 1981) 88.109.117. 119.141s.151s.184.

11. Cf. LEWANDOWSKI, Th., *Wörterbuch III*, 898-903; GREIMAS, A. J., *Structurale Semantik*. Methodologische Untersuchungen (Braunschweig 1971) [Trad. esp.: *Semántica estructural* (Madrid: Gredos 1987)].

12. Cf. LÁZARO CARRETER, F., *Diccionario de términos filológicos* (Madrid: Gredos ³1987) 361s.

bras». Es una ciencia diacrónica, a diferencia de la lexicología (sincrónica). b) Todo lo que afecta a la significación: así se habla de los *cambios semánticos*. c) *Semántica lógica*: «Conjunto de reglas que determinan bajo qué condiciones es aplicable un signo a un objeto o a una situación, y que permiten poner en correlación los signos y las situaciones que son susceptibles de designar» (siguiendo a Carnap). Cf. Cassirer y Russell. d) *Filiación semántica*, nombre que recibe con frecuencia la «derivación sinonímica» o «irradiación sinonímica», o sea: «cuando dos palabras entran en proximidad sinonímica, por metáfora o por desviación semántica jergal, muchos sinónimos, próximos o no, y palabras satélites de la palabra metafórica o desviada, pasan a ser sinónimos de la otra». Por ejemplo, «limpiar» significa en germanía «robar». De ahí que los sinónimos de «limpiar» (pulir, raspar, soplar, etc.) pasen a ser sinónimos también de «robar».

Van Dijk[13], a su vez, habla de «semántica lingüística intencional y extencional» y «semántica referencial lógica» (p. 33, n.5); de «semántica cognitiva» y «semántica contextual».

Lo que hemos dicho (y mucho más que se puede decir) nos da ya idea de lo complicado del término «semántica». No sólo *no* se trata de un término unívoco, ni siquiera análogo. Es a veces un término verdaderamente equívoco.

Esto quiere decir que tenemos que hacer una opción. Tenemos que ir reduciendo el campo de consideración y uso de este término, de acuerdo a los siguientes criterios.

1.2. *Criterios*

1.2.1. *Primer criterio*

Lo mejor es salirnos del campo de la así llamada «semiótica» (en la línea del estructuralismo francés) (Greimas, Bovon), al menos como constitutivo central de nuestra reflexión[14]. En efecto, en nuestra concepción de «semántica», como parte de la semiótica y en contraposición a la sintáctica y la pragmática [Morris], es claro que nos estamos saliendo de la consideración «semiótica» en la línea del estructura-

13. Cf. *Ciencia del texto*, 33.35.51.93.

14. Esto no descarta el integrarlo como elemento auxiliar de ella, junto con otras aproximaciones y elementos de análisis. Cf. EGGER, W., *Methodenlehre*, 92ss.

lismo, en donde es sustancial (y casi exclusiva) la consideración del texto como «textus», como entramado o tejido de elementos individuales que, combinándose, dan significados diversos. Se trata de la consideración de los elementos de la lengua que, al combinarse, dan contenidos muy variados, en forma «funcional», como las piezas de un reloj con respecto a las demás (lenguaje figurado, del que se toma tanto cuanto). Sus presupuestos lingüísticos son diversos.

1.2.2. *Segundo criterio*

Nuestra consideración toma en cuenta la intuición básica de Morris: la división de la semiótica en sintáctica, semántica y pragmática. En nuestra consideración de lo semántico nos interesa la relación con la sintáctica y la pragmática. Nosotros tomamos en cuenta al que escribe y al que lee, al que habla y al que escucha. Nuestra concepción de semántica entra dentro de un esquema de comunicación textual. Hablando de Morris, en el Congreso Internacional de Pragmática (Viareggio 1985) se dio la tendencia a volver a él a la hora de definir esta ciencia.

> «La vuelta a esta definición general permite encarar la pragmática no como otro componente de la teoría del lenguaje (semejante a la fonología, la morfología, la sintaxis), sino como una *perspectiva* que pueda aplicarse a cualquier aspecto de la estructura del lenguaje.»

Se habla de estudiar incontables fenómenos gramaticales «con el foco pragmático» [15].

1.2.3. *Tercer criterio*

No pretendemos hacer una descripción exhaustiva de la semántica. Sólo nos interesa todo lo que pueda favorecer la semántica como paso metodológico, o sea, lo que pueda ayudarnos a prescindir (hasta donde esto sea posible) de la sintáctica y de la pragmática.

Pero no favorecemos la visión ingenua de quien piense que las dimensiones sintáctica, semántica y pragmática son tres pasos perfectamente diferenciados y secuenciales. Recordemos que ya desde el principio está presente en un texto la dimensión pragmática, y que la semántica está ligada a

15. Cf. REYES, G., *Pragmática*, 41.

muchos fenómenos en los que es difícil discernir sus zonas limítrofes con respecto a la pragmática[16].

1.3. *La semántica como paso metodológico*

1.3.1. *Describiendo globalmente el contenido*

Morris dividió la *semiótica* (tratado del signo) en: *sintáctica* (relaciones formales entre los signos), *semántica* (relaciones entre los signos y los objetos a los cuales se aplican) y *pragmática* (la ciencia de la relación del signo con sus intérpretes)[17].

Según Morris, la semántica trata de las relaciones de los signos con sus «designantes» y, por consiguiente, con los objetos que ellos denotan o pueden denotar. Supone una sintáctica desarrollada y, hasta cierto punto, parte de ella, pero hace abstracción de la pragmática. En la dimensión semántica se deben tener en cuenta las reglas semánticas, que dan las normas bajo las cuales un signo se utiliza con respecto a un objeto o un acontecimiento; son normas que regulan las relaciones entre designante y designado, y ocurren con frecuencia como costumbres de comportamiento. Tanto las reglas sintácticas como las semánticas son necesarias para la caracterización de una lengua; adicional o suplementariamente, también las reglas pragmáticas.

En esta línea, «la semántica aporta una descripción en el nivel de los *significados* de palabras/grupos de palabras y del papel de las categorías y sus combinaciones en el significado de la frase». Los enunciados lingüísticos "tienen" un determinado significado en tanto que, debido a un acuerdo (convención), los hablantes de una comunidad lingüística les *asignan* un significado.

Es cierto que esta «asignación» pudiera tener su dimensión pragmática: las diferencias individuales, sociales y situacionales; pero ellas no se consideran en este paso[18]. Yendo más adelante con la descripción podríamos decir que la semántica,

> «desde un punto de vista abstracto, ...describe ...todos los posibles "conceptos de significado" (estructuras conceptuales) que

16. Rainer Dillmann trae al respecto importantes observaciones en su artículo sobre la pragmática en la presente obra.

17. Cf. MORRIS, CH., *Grundlagen der Zeichentheorie* (Múnich: Hanser 1972); HUISMAN, D., *Dictionnaire des philosophes I-II* (París 1984) 1870.

18. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 33.

se pueden expresar mediante oraciones... Para simplificar diremos que la gramática[19] resulta ser un sistema de reglas que une las formas de sonido (a través de formas de oraciones) con los significados»[20].

Esto es, *la semántica se ocupa de significados y referencias* («intenciones» y «extenciones»). Al decir «significados» nos referimos a los significados generales y «conceptuales» de las palabras: a los «conceptos» abstractos; cuando hablamos de «referencias», estamos entendiendo las relaciones entre estos significados y la realidad[21]. Pues bien, la semántica se ocupa de significados y referencias incluso en el caso de que éstos estén determinados por las relaciones de hablantes y oyentes en un contexto dado, como en el caso de la *semántica contextual*, o en el caso de las «presuposiciones» en las secuencias de oraciones. Pero, «tan pronto como se habla del conocimiento de hablante y oyente y nos preocupamos por el acierto, la corrección o aceptabilidad de los enunciados, nos movemos en el campo de la *pragmática*[22]. Incluso hay una serie de relaciones entre la oración (texto) y el contexto que todavía pertenecen al campo de la semántica *(semántica contextual)*, como las expresiones «indexicales» (indicativas de tiempo, lugar, persona, etc.), que tienen un referente distinto según el contexto cambiante (yo, tú, él, aquí, allí...). También con los *tiempos verbales* se crean relaciones con el contexto actual. Todos éstos son casos referenciales y pertenecen a la semántica[23]. «Contenido», «tema», «relación», los significados llamados *intenciones* y *extenciones*, etc., se mueven en el campo de la semántica. Por lo que toca a las «secuencias de oraciones», que se estudian también en la pragmática, en la semántica se dan entre «construcciones oracionales abstractas», o sea, relaciones entre los significados de dichas oraciones[24].

En esta dirección van las reflexiones de Graciela Reyes[25]:

«La semántica estudia la naturaleza y el significado de las palabras y de las oraciones, sus relaciones sistemáticas (sinonimia, implicación, contradicción, etc.), y predice las ambigüedades en palabras y oraciones... Tanto la sintaxis como la semántica –que constituyen, en conjunto, lo que muchos lingüistas llaman *gramática*– estudian fenómenos que se encuentran clara-

19. Que en Van Dijk incluye la semántica.
20. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 34.
21. Cf. *Ciencia del texto*, 34s.40.
22. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 51.
23. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 93-94.
24. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 34-37.
25. Cf. *Pragmática*, 27ss.

mente insertos en la estructura del lenguaje... se encuentran en las estructuras de la gramática de una lengua...»[26]

A continuación G. Reyes hace una observación que pudiera servirnos para la delimitación de nuestro paso metodológico llamado «dimensión semántica»:

> «La pragmática estudia, en principio, formas de producir significado que no entran por derecho propio en el dominio de la semántica: el subsistema estudiado por la pragmática no es totalmente lingüístico, es decir, no está siempre inserto en las estructuras de la lengua. Tomemos un ejemplo sencillo de implicación: ...marido y mujer están en una fiesta; en cierto momento ella le dice a él: *¿Tú sabes qué hora es?* El marido interpreta automáticamente que su mujer quiere irse a casa, y le contesta algo como: *Nos vamos cuando quieras*, en lugar de decirle la hora.»

En otras palabras, «...el significado que se produce al usarse el lenguaje es mucho más que el contenido de las proposiciones enunciadas»; o bien, «...la pragmática es el estudio de cómo se interpreta el significado producido por el uso del lenguaje...»[27]. Si nos preguntáramos sobre el problema de reducir o ampliar el campo de la semántica[28], estaríamos un poco más en favor de ampliarla.

Es claro que, al querer hacer con los textos bíblicos este tipo de análisis semántico, no va a ser tan fácil ver la relación texto-contenido; tampoco las relaciones texto-texto que implican cambios de contenido. Pero se debe intentar hacerlo, remontándose, hasta donde sea posible, a la situación comunicativa original. Allí pueden ser útiles los análisis de los métodos histórico-críticos (instituciones, costumbres, leyes, creencias, formas de hablar, historia de Israel y de la Iglesia primitiva). Se debe contar también con sentidos generados en el curso de la transmisión del texto, a partir de un sentido literal originario, enriquecido por la tradición del Pueblo de Dios en el curso de la formación de la Biblia (cf. la historia de la interpretación de Is 7,14 o de Dan 7, hasta llegar al Nuevo Testamento). Nos parece que este fenómeno iría en la línea del «sensus plenior», tema necesitado de una investigación actualizada, en la línea indicada de la Carta de la Pontificia Comisión Bíblica más reciente[29].

---

26. Cf. *Pragmática*, 27s.
27. Cf. REYES, G., *Pragmática*, 18.22.28.
28. Cf. REYES, G., *Pragmática*, 32.
29. Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice 1993).

1.3.2. *Reflexiones a partir del objeto formal*

Parece ayudar a precisar la semántica como paso metodológico la aportación de Nikula[30], quien distingue entre la frase u oración *(Satz)*, como la unidad natural de la semántica, y el texto *(Text)*, como unidad natural de la pragmática. En efecto, aunque una oración pueda ser un texto, se ve que son dos consideraciones diferentes del mismo objeto[31]. Entendemos por texto un conjunto de signos del hablar con una función comunicativa social muy concreta[32]. Es determinable y definible, no sólo desde el punto de vista lingüístico, sino también desde el punto de vista social[33], y sólo es comprensible dentro de un «conjunto de acción comunicativo»[34]. Comenta G. Reyes:

> «Cuando se usa el lenguaje, el salto entre lo que se deja de interpretar semánticamente y lo que hay que interpretar pragmáticamente es a veces enorme. La pragmática como teoría de la interpretación debe ser una teoría del texto.»[35]

Estas observaciones son de especial relevancia en los textos bíblicos, en los que, por la intención de los autores santos al elaborar los textos santos (y de todos los que contribuyeron a ellos), y por el intento del Pueblo de Dios al conservarlos con veneración, las oraciones aisladas no tienen sentido, sino los textos, así sean los más breves, definibles socio-religiosamente. Sólo entonces podremos percatarnos de «lo que los autores santos querían decir y lo que Dios quería decir con sus palabras» (DV 12). Así considerados los textos, hacen posible la comprensión de sentidos que rebasan el sentido literal, y enfocan convenientemente este sentido[36].

---

30. Citado por LEWANDOWSKI, Th., *Wörterbuch III*, 904.

31. Cf. también DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 82: «Nuestra intención en este capítulo [de la pragmática]..., ofrecer una evaluación general de esta disciplina para dirigir la atención sobre las particulares características pragmáticas de los *textos* y no únicamente de las frases».

32. No necesariamente en el sentido de «participar algo a alguien». Puede ser en el sentido de «participarse a alguien», como en la poesía. Cf. COSERIU, E., *Textlinguistik* (Tubinga: Gunter Narr 1981) 61.

33. Cf. SCHMIDT, S. J., *Teoria del testo* (Bolonia: Il Mulino 1982) 173-191.

34. El concepto de «gioco d'azione comunicativo» (cf. SCHMIDT, S. J., *Teoria*, 66) o «kommunikatives Handlungsspiel», que aquí hemos traducido como «conjunto de acción comunicativo», basado en el concepto witgenstiano de «Sprachspiel» o «Language game», estaría constituido por la global colocación sociocultural en la comunidad comunicativa; por los participantes en la comunicación, con todas las condiciones y premisas a que están sujetos; por una situación comunicativa como «marco»; por los textos expresos y los contextos verbales factuales o coligables.

35. Cf. *Pragmática*, 30.

36. Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación*, 71ss.

1.3.3. *Reflexiones a partir de F. de Saussure*

Se ve, por consiguiente, que nos movemos más bien en el plano de la *langue*, según la óptica de Saussure. En efecto, en su *Curso de lingüística general*[37], F. de Saussure distinguía la lengua *(langue)* del habla o del hablar *(parole)*[38]. El lenguaje incluiría ambos fenómenos:

> «El estudio del lenguaje comporta, pues, dos partes: la una, esencial, tiene por objeto la lengua, que es social en su esencia e independiente del individuo; este estudio es únicamente psíquico; la otra, secundaria, tiene por objeto la parte individual del lenguaje, es decir, el habla, incluida la fonación, y es psicofísica».[39]

Hagamos una comparación entre la lengua y el habla en el pensamiento de Saussure[40]:

La lengua *(langue)* es un sistema de signos como tantos otros que expresan ideas, como las señales militares, el alfabeto de los sordomudos, los ritos simbólicos, las fórmulas de cortesía, la escritura, etc. Pero es el más importante de todos ellos (p. 80).

El habla *(parole)* es la ejecución de la lengua. La lengua es un fenómeno más de la masa y menos individual; en el habla, el individuo es su árbitro: el habla es el lado ejecutivo del lenguaje (pp. 78-83).

La lengua no es un producto del sujeto hablante, sino un sistema de signos que el individuo aprende; frente a ella se comporta pasivamente y apenas si implica reflexión (p. 78).

El habla, por el contrario, es un acto individual de la voluntad y de la inteligencia del hombre (p. 79).

Saussure ve con claridad las relaciones entre lengua y habla, «pero eso no les impide ser dos cosas absolutamente distintas» (p. 84). Aunque parece más bien escéptico por lo que toca al estudio de los fenómenos del lenguaje (pp. 78-80.85.89), el lingüista de ninguna manera rechaza la forma-

37. SAUSSURE, F. DE, *Curso de lingüística general* (Madrid: Alianza Editorial 1983) 73ss.

38. Distinción que, por otra parte, es anterior a él. Aparece ya en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de Hegel. Ya él habla de «Die *Rede* und ihr System, die *Sprache*». Cf. COSERIU, E., *Lecciones de lingüística general* (Madrid: Gredos 1981) 24s.

39. Cf. SAUSSURE, F. DE, *Curso*, 84.

40. Las páginas citadas son del *Curso*.

ción de una «lingüística del hablar *(parole)*», aunque en su propio estudio él se propone «no borrar nunca los límites que separan los dos terrenos» (p. 85)[41].

La sintáctica y la semántica están más en la línea de la *langue*; la pragmática, más en la línea de la *parole*. En efecto, aunque hay una corriente de la lingüística que tiende a ver como complementarias la gramática (sintáctica y semántica) y la pragmática, se debe notar que[42]:

1. La forma lógica o representación semántica de una oración es diferente de su interpretación pragmática.

2. La semántica estudia reglas; la pragmática estudia principios.

3. Las reglas de la gramática son convencionales; los principios de la pragmática *no* son convencionales[43], sino motivados por los objetivos de la comunicación.

4. La pragmática relaciona el significado convencional de un enunciado con su fuerza ilocucionaria (lo que ese enunciado *hace*: prometer, afirmar, etc.).

5. Las categorías de la gramática son discretas y determinadas; las de la pragmática son generalmente continuas e indeterminadas[44].

Darse cuenta de estas diferencias serviría en la exégesis bíblica para redimensionar el estudio de la gramática y de la lexicografía, y para relativizarlas en función de la «parole» bíblica, que es la que le da el sentido último a las expresiones. Hasta las incoherencias textuales tendrían su razón de ser.

---

41. Saussure acepta, finalmente, la consideración de lo que llama «lingüística externa» (la suya sería entonces la «lingüística interna»), que comprende las relaciones historia-lengua, política-lengua, geografía-lengua y dialectos-lengua; pero sostiene firmemente la distinción tajante de ambos campos: «De un modo general, nunca es indispensable conocer las circunstancias en que una lengua se ha desarrollado». Cf. *Curso*, 89.

42. Cf. REYES, G., *Pragmática*, 33s, citando a: LEECH, G., *Principles of Pragmatics* (Londres/N.Y.: Longman 1983) [Trad. esp.: *Principios de pragmática* (Logroño: Universidad de la Rioja)].

43. Ver, sin embargo, lo que diremos a continuación, al hablar del acto lingüístico y sobre la relación de texto y contexto: ahí intervienen el elemento social, las convenciones y los convencionalismos.

44. Sin embargo, como veremos, si queremos crear ciertos límites metodológicos entre semántica y pragmática, necesitamos hacer las categorías de la pragmática más determinadas.

1.3.4. *Reflexiones a partir del concepto de «acto lingüístico»*

Semántica y pragmática tienen que ser consideradas por lo que toca a un elemento fundamental: *el acto lingüístico*.

En la pragmática, el texto tiene que ser considerado a la luz de la teoría general de la acción *(Handlungstheorie)* [45]. Uno de los conocimientos más importantes de la moderna filosofía del lenguaje que sirve de base para la pragmática consiste en saber que el uso de la lengua no se limita a la producción de una expresión, sino que también realiza un determinado comportamiento social *(acciones sociales)* [46]. Cuando digo: «te devolveré mañana los cincuenta mil pesos», no sólo he pronunciado una expresión, sino que también he hecho algo con implicaciones sociales: he prometido algo. Es más, con un sólo hecho o evento comunicativo se pueden realizar, en circunstancias diversas, diferentes actos lingüísticos que, si no se está antento, pueden provocar equívocos. Con el hecho de firmar puedo realizar diferentes acciones: terminar una carta, hacer un contrato, comprar una casa o dar un autógrafo [47]. Se trata de la fuerza ilocutiva y perlocutiva del acto [48]. «Tráeme el libro mañana» se puede tomar como orden, súplica, recomendación u ofrecimiento: la situación comunicativa será la que decida su sentido exacto. Lo mismo se puede decir de los actos de habla en los que no se dice el verbo perlocutivo explícitamente («¡Cuidado con el coche!») o en los actos indirectos («¡Acabo de fregar el suelo!») y en las peticiones corteses («¿Puede alcanzarme la revista?»). Igual consideración hay que hacer acerca de las partículas pragmáticas: son aquellas que en una lengua no tienen un sentido rígido. Pueden señalar un determinado acto en determinadas circunstancias. Por ejemplo «seguramente» tendrá a veces la función de tranquilizar [49].

El carácter social de estas acciones se manifiesta, entre otros, en el hecho de que queremos modificar el conocimiento, los deseos y, eventualmente, el comportamiento de nues-

45. «Handlung» = «Action» o «Act» = «Acción» «Acto». Cf. al respecto: LEWANDOWSKI, Th., *Wörterbuch I*, 382ss; PARSONS, T., *Toward a General Theory of Action*. DIJK, T. A. VAN, *Text and context*, 177, utiliza indiscriminadamente «act» y «action». Comparar con su *Textwissenschaft*, 75.

46. Es tal vez por esto que la sociolingüística es de especial importancia para la pragmática. Cf. REYES, G., *Pragmática*, 34-38.

47. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Textwissenschaft*, 76.

48. Acerca de estos conceptos, cf. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 91, n. 5. Cf. también el artículo de Rainer Dillmann en la presente obra.

49. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 94-96.

tro interlocutor. Un *acto de habla* de esa índole conlleva ciertas *obligaciones*. A veces, implica un *interés* por parte del interlocutor, como en las promesas[50].

Pues bien, es en este punto en donde podemos precisar metodológicamente el paso semántico con respecto al pragmático. En efecto, cuando decimos una expresión, tenemos normalmente la intención de que quien nos escucha asigne a la expresión el mismo significado y la misma referencia que nosotros. Queremos ser entendidos y sólo es exitosa nuestra expresión si esto se logra[51].

O sea, en la pragmática (a diferencia de la semántica) no llevamos a cabo las acciones sin más, «sólo porque sí», sino para conseguir con ello otra cosa. Tenemos, por consiguiente, que hablar de *finalidades*, *objetivos* y *propósitos*. Hay diferencia entre propósitos e intenciones. Una intención se refiere únicamente a la ejecución de un hacer, mientras que un propósito se refiere a la *función* que este hacer o esta acción puedan tener. Puedo ejecutar conscientemente la acción de «guiñar los ojos» aun cuando no pretenda hacerle ninguna señal a otra persona. Puedo abrir conscientemente la puerta sin pretender dar un paseo. Por esto, la mayoría de nuestras acciones está inserta en un propósito. Un propósito de este tipo se refiere, por consiguiente, al estado o suceso que queremos o deseamos causar *con* o *a través* de nuestra acción[52]. Si nos preguntamos hasta qué punto los *actos de habla* y las *acciones semánticas* tienen un *objetivo* determinado, estamos en el campo de la pragmática. ¿Hasta qué punto el oyente da a nuestro enunciado el sentido que pretendíamos? (no importa si nos creyó o no, como en la información). En otras palabras, «los *actos de habla* tienen propósitos más extensos de tipo más específicamente pragmático»[53]. Es por los objetivos que se propone quien ejecuta un acto de habla que la pragmática se pregunta acerca de las condiciones para que el acto se logre con éxito.

Ampliando este punto, podríamos generalizar diciendo que *los actos lingüísticos, así como en la semántica pueden ser verdaderos o falsos, tomando en cuenta los diferentes mundos posibles de la semántica*[54], *en la pragmática se trata de ver si fueron «logrados», «exitosos» o no, y las condiciones para que esto*

50. Cf. Dijk, T. A. van, *Ciencia del texto*, 82s.
51. Cf. Dijk, T. A. van, *Textwissenschaft*, 79.
52. Dijk, T. A. van, *Ciencia del texto*, 85.
53. Cf. Dijk, T. A. van, *Ciencia del texto*, 91.
54. Cf. Dijk, T. A. van, *Ciencia del texto*, 38.50.

se realice. Se trata de ver qué condiciones se necesitan para que un enunciado que ya posee una *estructura textual* cumpla además una *función* comunicativa adecuada y sea aceptado por el interlocutor como correcto, apropiado y acertado[55]. En el caso del acto de hablar, éste es exitoso si logró cambiar los conocimientos y, a veces, el comportamiento de quien nos escucha[56]. Podríamos decir que

> «mientras la sintaxis especifica en qué condiciones y según qué reglas los enunciados están "bien formados", y la semántica indica las condiciones para que los enunciados sean "interpretables" (tanto en lo relativo al significado como a la referencia), a la pragmática se le adjudica la tarea de ocuparse de las condiciones bajo las que las manifestaciones lingüísticas son aceptables *(acceptable)*, apropiadas u oportunas *(appropriate)*»[57].

Se trata, por consiguiente, de las condiciones para el *éxito de los actos de habla*.

El pretender cambiar los conocimientos, y sobre todo el comportamiento de los oyentes/lectores, resulta ser de especial relevancia en la consideración de los textos bíblicos, como después veremos[58]. Ésta es una de las tesis fundamentales de la pragmática: los textos quieren cambiar algo en el oyente/lector, de manera que me puedo preguntar no solamente: ¿Qué cosa quiso decir Pablo en su Carta?, sino también: ¿Cómo han leído su Carta los destinatarios?[59]

1.3.5. *Reflexiones a partir de la relación texto-contexto*

Otra diferencia entre la semántica y la pragmática se encuentra al considerar la relación texto-contexto, pero en sentido técnico. A diferencia de la semántica, en la pragmática se considera el texto en su contexto.

Como decíamos, en una consideración pragmática se ve claramente que, para el comportamiento humano, no es sólo importante el acto, sino el acto social *(das soziale Handeln)* y la interacción[60], que es una serie de actos en los que varias

55. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 82.
56. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Textwissenschaft*, num. 3.1.2; 3.2.1; 3.3.2. La misma numeración en *Ciencia del texto*.
57. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 80-83.
58. Cf. LENTZEN-DEIS, F., «El relato de la pasión, ¿un modelo de acción?, en: Íd. (ed.), *Avances metodológicos de la exégesis para la praxis de hoy* (Bogotá: Paulinas 1990) 18-21.
59. Cf. FRANKEMÖLLE, *Handlungsanweisungen*, 11ss.
60. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 89.92.

personas son afectadas como agentes, al mismo tiempo o por turnos. Aquí encontramos una serie de presupuestos sociales para valorar el éxito de los actos, es decir, los convencionalismos (o convenciones). La secuencia de actos en la interacción puede estar sujeta a convenciones (saludo y respuesta)[61]. En todos estos casos se trata de normas de comportamiento, principios de cooperación o de cortesía y principios de cooperación. Estas condiciones convencionales pueden definirse, en su mayor parte, por una serie de conceptos llamados *primitivos* (su significado se supone conocido): p. ej., *conocimiento*, *voluntad* o *preferencia*, *creencia* o *fe*, *intención*, *obligación* y *posición*. Es posible que se necesiten más conceptos primitivos[62]. Dichas normas de comportamiento, convenciones, convencionalismos, presupuestos sociorreligiosos, etc., en el caso de la Biblia, tendrían que reconstruirse a partir de la historia del Pueblo de Israel y de la Iglesia primitiva, de sus instituciones, leyes, costumbres, géneros literarios, etc. Esto es, a grandes rasgos, considerar el texto en su contexto.

Pero al hablar de «contexto» en lingüística, estamos hablando de una abstracción de la así llamada *situación comunicativa*. Estamos hablando de *contexto* en el sentido pragmático de la palabra: se trata sólo de los elementos que determinan *sistemáticamente* la aceptación o no, el logro o fracaso, la idoneidad o no, de los enunciados. O sea, la pragmática se ocupa de la relación entre la estructura textual y los elementos de la situación comunicativa *sistemáticamente* ligados a ella: estos elementos juntos forman el contexto; se trata de elementos que determinan sistemáticamente la estructura y la interpretación de los enunciados (textos expresados) o bien de elementos determinados por éstos.

> «El hecho de que el hablante esté constipado, cecee o sea pelirrojo no pertenece al contexto, aunque caracterice *su* utilización *ad hoc* de la lengua. Pero no existen relaciones sistemáticas que se apoyen en *reglas convencionales* que sostengan que "la propiedad de ser pelirrojo" implique tal o cual tipo de construcción sintáctica o interpretación semántica...
>
> Lo que sí pertenece al contexto, además del enunciado en sí, son categorías como hablante y oyente, la acción que éstos llevan a cabo al producir un enunciado o bien al escucharlo, el sistema lingüístico que emplean o conocen, y especialmente aquello que conocen respecto del acto del habla, lo que con él persiguen y proyectan; también pertenecen al contexto las "ac-

61. Para el concepto de «convenciones» y «convencionalismos» cf. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 81, n. 3.
62. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 92s.

titudes" mutuas de los hablantes (como el tipo de relaciones sociales entre los "roles") y frente a los sistemas de normas, obligaciones y costumbres sociales, por cuanto estos elementos determinan de manera sistemática y convencional la estructura y la interpretación del enunciado (en el sentido de reglas).»[63]

Desde el punto de vista de los *actos de habla*, el contexto se puede también definir como «la reconstrucción teórica de una serie de rasgos de una situación comunicativa, a saber, de aquellos rasgos que son parte integrante de las condiciones que hacen que los enunciados den resultado como actos de habla» y, «puesto que describimos (en la pragmática) los enunciados teóricamente como textos, se trata aquí de la especificación de las relaciones entre *texto y contexto*». Estas relaciones se extienden en ambas direcciones: por un lado, ciertos rasgos textuales pueden «expresar» o incluso constituir aspectos del contexto, y, por otro, la estructura del contexto determina, hasta un cierto grado, de qué rasgos deben disponer los textos para ser aceptables –como enunciado– en el contexto.

Van Dijk hace una observación muy atinada al respecto que ayuda a la distinción entre semántica y pragmática:

> «El hecho de que la oración (texto) y el contexto estén ligados sistemáticamente entre sí, resulta de las relaciones entre el *significado* de una oración y las condiciones para el logro de los actos de habla.»[64]

Hay un punto especialmente problemático para discernir entre la semántica y la pragmática. Hablando de «secuencias» de oraciones y «presuposiciones», uno se puede mantener firme en el principio de que la *semántica* se ocupa de significados y referencias, aunque éstos estén determinados por las relaciones de hablantes y oyentes (campo de la pragmática) en un contexto dado (como en la semántica contextual)[65].

Una consideración parecida (condicionada por lo *sistemático* y *convencional* como pragmático) se puede realizar acerca de: la coherencia semántica y pragmática[66]; el tema y el binomio tema-rema, o tema-comento[67]; de las presuposi-

63. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 81s; 93.
64. *Ciencia del texto*, 95.
65. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 51.
66. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 53.55.100.
67. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Ciencia del texto*, 58s.100.

ciones[68]; de la posibilidad (o imposibilidad) de reducir secuencias (pragmáticamente vinculadas) de oraciones a oraciones compuestas[69].

En el caso de los *roles*, *papeles* y *funciones*, es claro que en la pragmática se consideran bajo reglas convencionales: un científico, como tal, no puede aplicar una multa, sino sólo el policía. Una *función* se puede definir, por consiguiente, como: «un conjunto de acciones posibles dentro del ámbito de acción social de la persona que dispone de esta función»[70]. Los roles y funciones cuentan mucho en la valoración de los actos lingüísticos. La misma frase pronunciada por una mamá toma diferente cariz que cuando es pronunciada por un policía. Dependiendo de los roles, es posible que la frase «puede tomar uno» (dicho por un policía) llegue a ser menos cortés que «debe tomar uno» (dicho por una ama de casa, como cortesía).

Esto quiere decir que, en la exégesis bíblica, en la medida en que logremos ver la conexión «sistemática», hasta donde sea posible entre texto y contexto, en sentido técnico lingüístico, podremos llegar a percibir el «mensaje» del texto, llegando así al valor permanente del mismo.

Conclusión

Hemos llegado al término de este breve análisis del contenido de la semántica valiéndonos de la consideración de su contenido entre los lingüistas, limitando el campo visual a lo útil a nosotros desde una perspectiva pragmalingüística.

Nos hemos valido también de la comparación con el campo netamente pragmático para delimitar *sólo metodológicamente* su contenido (como paso metodológico en la investigación).

Aceptamos que la dimensión pragmática está presente ya desde la consideración sintáctica. Se trata sólo de prescindir, en lo posible, de dimensiones ulteriores mientras uno se concentra en los análisis más primitivos.

68. Cf. Dijk, T. A. van, *Ciencia del texto*, 18.50.100.207.
69. Cf. Dijk, T. A. van, *Ciencia del texto*, 101; etc., cf. 101-103.
70. Cf. Dijk, T. A. van, *Ciencia del texto*, 89.

Consideraciones en torno a la pragmática

Rainer Dillmann

1. Presentación de la problemática

Los textos pretenden no sólo informar acerca de algo; «los textos quieren lograr algo en sus oyentes o lectores» [1]. Esta tesis fundamental de la pragmática ha sido asumida también en la exégesis científica y ha influido en ella en las últimas dos décadas. Sin embargo, se trata de una teoría pragmática que ni evidencia sus implicaciones hermenéuticas, ni pone a la vista el correspondiente instrumental metodológico para la exégesis bíblica. A lo más se encuentran en ella algunos elementos que, a pesar de todo, no han conducido todavía a una descripción amplia de la teoría [2].

1. FRANKEMÖLLE, H., *Biblische Handlungsanweisungen*. Beispiele pragmatischer Exegese (Maguncia 1983) 11.

2. H. Frankemölle nos ofrece un primer esbozo de exégesis pragmática: *Biblische Handlungsanweisungen*, anteriormente citado. Una introducción metodológica se encuentra en: EGGER, W., *Methodenlehre zum Neuen Testament*. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden (Friburgo 1987). D. Dormeyer ha impulsado la reflexión hermenéutica de una exégesis pragmática: «Handlungstheoretische Hermeneutik biblischer Texte», en: ARENS, E. (ed.), *Gottesrede-Glaubenspraxis*. Perspektiven theologischer Handlungstheorie (Darmstadt 1994) 6-28.

La pragmática, o sea la pragmalingüística de los textos bíblicos, estuvo presente en la parte central del trabajo de Fritzleo Lentzen-Deis en los últimos años. Él retomó esta problemática en diversas publicaciones y activó la reflexión al respecto. Cf. LENTZEN-DEIS, F., «Esegesi della Bibbia, oggi», *RivScRel* 2 (1987) 347-359; Íd., «Passionsbericht als Handlungsmodell? Überlegungen zu Anstössen aus der "pragmatischen" Sprachwissenschaft für die exegetischen Methoden», en: KERTELGE, K., *Der Prozess gegen Jesus*. Historische Rückfrage und theologische Deutung (QD 112; Friburgo 1988); Íd., «La ciencia de la exégesis y la hermenéutica pastoral», en: Íd. (ed.), *Jesús en la reflexión exegética y comunitaria* (Bogotá: Paulinas 1990) 13-45; Íd., «La Biblia en las diversas culturas», en: *Vaticano II*. Balance y perspectivas (Salamanca: Sígueme 1991) 1071-1085; Íd., «Handlungsorientierte Exegese der "Wachstums-Gleichnisse" in Mk 4,1-34. Pragmalinguistische Aspekte bei der Auslegung fiktionaler Texte», en: DEGENHARD, J., *Die Freude an Gott - Unsere Kraft*. FS O. Knoch (Stuttgart 1991) 117-134; Íd., «Metodi dell'esegesi tra mito, storicità e comunicazione. Prospettive "pragmalinguistiche" e consequenze per la teologia e la pastorale», *Gregorianum* 73 (1992) 731-737. Sus esfuerzos dieron como resultado un comentario al Evangelio de Marcos: *El Evangelio de San Marcos*. Modelo de nueva evangelización (Autores 8; Santafé de Bogotá:

Esto se origina en primer lugar en lo complejo del problema. En la lingüística, es «desconcertante la diversidad de concepciones de la pragmática»[3]. Tampoco es clara la delimitación entre semántica y pragmática[4]. No sólo la determinación del contenido y extención de la pragmática, sino también la determinación de la extención de la semántica presentan problemas que aquí, por razones de espacio, no pueden ser tratados más de cerca[5].

Un ulterior problema se suscita a partir del hecho de que la teoría del acto lingüístico, casi sin excepción, está en relación con el lenguaje hablado. La fórmula de Austin, que se ha hecho ya clásica: «How to do things with words»[6], tiene validez en el uso cotidiano de la lengua. Más difícil es esto tratándose de textos literarios. En este caso se deben proponer las modificaciones correspondientes. Más diversa aún se presenta la cuestión cuando estos textos, como los bíblicos, se originaron en otro tiempo y en otro contexto cultural. Ellos se encuentran ahora desligados de su original contexto sociocultural, y existe el peligro de que su dimensión pragmática desaparezca también con la pérdida de dicho contexto.

Hay, finalmente, una causa importante en la exégesis misma. Desde el triunfo de los métodos histórico-críticos, la base de toda exégesis es la consideración diacrónica de los textos.

ITEPAL [CELAM] 1994). Guiadas por él, o sea, por él estimuladas, se elaboraron en los últimos años algunas tesis doctorales en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y en la Universidad Gregoriana, las que abordaron la cuestión acerca de una exégesis pragmática.

E. Arens ha emprendido la reflexión sobre esta problemática, más bien a partir de un interés sistemático, por lo que toca a las parábolas de Jesús. Cf. Id., *Kommunikative Handlungen*. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie (Düsseldorf 1982). D. Dormeyer incluye en su reflexión el análisis de las técnicas del narrador, así como también las perspectivas de sus lectores. Cf. Id., *Der Sinn des Leidens Jesu*. Historisch-kritische und textpragmatische Analysen der Markuspassion (SBS 96; Stuttgart 1979). M. Grilli ha investigado el problema de la comunicación en el ámbito de la exégesis bíblica: «Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica», *Gregorianum* 74 (1993) 447-459.

3. LEWANDOWSKI, Th. (ed.), *Linguistisches Wörterbuch II* (UTB 201; Heidelberg 1985, 4ª. ed. reelaborada) 801.

4. La aportación de César Mora Paz en este volumen ofrece importantes distinciones. Hay que distinguir entre las cuestiones de delimitación entre semántica y pragmática, y sus mutuas relaciones.

5. Cf. LEWANDOWSKY, Th. (ed.), *Linguistisches Wörterbuch III* (UTB 300; Heidelberg-Wiesbaden: Quelle & Meyer 1985, 4ª. ed. reelaborada) 903s; allí se encuentra también un primer esbozo del problema con los principales elementos de solución, así como indicaciones bibliográficas para profundizar en él.

6. AUSTIN, J. L., *How to do things with words* (Cambridge / Mass. 1962).

Aquí es donde la pragmática exige un cambio en la manera de pensar. Ella parte del texto que se tiene a la vista y desatiende momentáneamente las fuentes y tradiciones en él reelaboradas. La disputa acerca de la precedencia de la sincronía con respecto a la diacronía es, en estos momentos, muy encendida en la exégesis.

El problema que aquí se trata es, por consiguiente, complejo y tiene varios niveles.

Se trata, en fin, de la cuestión acerca de cómo el lector actual puede eficazmente entrar en comunicación con textos del pasado. Sólo se puede encontrar una solución si la exégesis esclarece su concepción de pragmática y se da cuenta de la importancia de las cuestiones allí descritas para la interpretación de los textos bíblicos.

Primero se irá en busca de las principales concepciones de pragmática desarrolladas en la lingüística y uno se preguntará acerca de su importancia para una comprensión de los textos bíblicos. Después se mostrará que una pragmática que sea de interés para dichos textos tiene que ser elaborada en el contexto de una teoría del texto más amplia. La teoría del acto lingüístico y la cuestión acerca del lector implícito se revelan como importantes componentes ulteriores. La pragmática puede entonces ser definida como un virtual proceso de transformación que se da en el curso de la lectura. Una comprensión de los textos bíblicos como habla «ficcional» permite, finalmente, una paráfrasis de la exégesis pragmática como un intento de presentar los textos bíblicos de tal manera que surjan nuevos enlaces entre los textos del pasado y el presente que se vive.

2. Teorías de la pragmática y su importancia para la exégesis

La necesidad de una pragmática se deduce del hecho de reconocer que la sintáctica y la semántica sólo pueden esclarecer insuficientemente el empleo o uso de la lengua. Lo que un texto manifiesta no puede determinarse sólo sintáctica o semánticamente; eso tiene que fundamentarse también pragmáticamente. El contenido semántico del texto está, por consiguiente, íntimamente ligado a factores de comunicación; pero debe distinguirse de ellos[7]. La pragmática se deduce, por

7. Cf. DIJK, T. A. VAN, *Some Aspects of Text Grammars*. A Study in Theoretical Linguistics and Poetics (Amsterdam 1971) VII, 32s.

lo tanto, del «hecho de que en el proceso de comunicación lingüística, los factores de influjo desempeñan papeles que no pueden ya esclarecerse con conceptos sintácticos o semánticos»[8]. Estando así las cosas, no puede concebirse una teoría lingüística sin pragmática. La exigencia de una pragmática marca «el paso de una lingüística del sistema de la lengua a una *teoría del texto* como teoría de la comunicación lingüística»[9].

No se puede poner, por consiguiente, en tela de juicio la necesidad de una pragmática. Más difícil es, sin embargo, dar una respuesta a la cuestión que se plantea acerca de las relaciones recíprocas entre sintáctica, semántica y pragmática, y acerca de la forma en que dependen la una de la otra[10]. Hay sobre este punto diversas teorías que en cada caso acentúan determinados aspectos de alguna teoría lingüística. Toda descripción de pragmática debe plantearse este problema. Vamos, por consiguiente, a abordar brevemente algunos modelos sobresalientes.

2.1. *La pragmática como relación entre un sistema de signos y sus usuarios*

En un modelo semiótico, que trabaja basándose en los campos parciales de la sintáctica, la semántica y la pragmática, la pragmática investiga la relación entre el sistema de signos y sus usuarios. Así definió ya Stalnaker la pragmática como «the study of language in relation to the users of language»[11]. Con ello entran en el campo de la pragmática todos aquellos aspectos en los cuales están insertas las expresiones lingüísticas. Ellos son en primer lugar: el tiempo y el lugar de las expresiones; las condiciones contextuales como la situación, el conocimiento, las presuposiciones, las motivaciones, entre otras cosas, así como también las relaciones entre el hablante y el oyente/receptor.

---

8. HARTUNG, W., *Die Wirkung der Sprache als Teil des pragmatischen Aspekts* (Postdam 1969) 493.

9. SCHMIDT, S. J., *Texttheorie*. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation (UTB 202; Múnich 1976, 2ª. ed. corregida y aumentada) 10; aquí se pone de relieve el punto en cuestión. En italiano, *Teoria del testo*. Per una linguistica della comunicazione verbale (Bolonia: Il Mulino 1982).

10. Ver al respecto la aportación de César Mora Paz en este volumen.

11. STALNAKER, R. C., «Pragmatics», *Synthese* 22 Nos. 1/2, 272-289; por lo que toca a este tema, p. 272; consultar también LENTZEN-DEIS, F., *Passionsbericht*, 210.

Los aspectos mencionados están relacionados sobre todo con realidades extralingüísticas. Ellos desempeñan un papel nada secundario en el efecto logrado por los textos. Sin embargo, tal comprensión de la pragmática toma en cuenta sólo los elementos externos constitutivos del origen del texto. Con esto no se puede valorar ni lo que el hablante quiere lograr, ni el efecto que el texto produce en quienes lo escuchan. Con ello da sólo una respuesta parcial a la cuestión propuesta por Austin: «How to do things with words» [12].

Sin embargo, hay que preguntarse si no existen en el texto mismo elementos lingüísticos que provocan en los oyentes, también bajo otras condiciones contextuales, un determinado efecto. Esta cuestión es de especial importancia para los textos bíblicos, ya que en este caso se trata de textos escritos en el pasado, y nosotros no conocemos más que insuficientemente las condiciones contextuales de sus orígenes. Nos preguntamos: ¿depende una interpretación pragmática de los textos bíblicos, predominante o exclusivamente, del conocimiento que ahora tenemos de las condiciones históricas del origen de los textos bíblicos? ¿O de los correspondientes autor y situación histórica de sus destinatarios? [13] Tal concepción de la pragmática iría en contra del objetivo de la exégesis pragmática de abrir los textos bíblicos al lector de hoy.

2.2. *La pragmática como competencia comunicativa*

La pragmática está en estrecha interdependencia con la situación comunicativa.

> «Se ocupa de la relación de un elemento lingüístico con quien lo produce, lo utiliza y lo recibe en situaciones comunicativas.» [14]

Basándose en estos conocimientos, desarrolló Wunderlich su hipótesis de una competencia comunicativa, o sea pragmática [15]. Con ello Wunderlich parece someter a la consideración de la pragmática en especial los componentes comunicativos de la competencia lingüística. Según eso, la

12. AUSTIN, J. L., *How to do*.
13. Con ello no debe discutirse que éstas son importantes cuestiones de la exégesis.
14. DRESSLER, W., *Einführung in die Textlinguistik* (Tubinga 1973, 2ª ed. revisada).
15. WUNDERLICH, D., «Die Rolle der Pragmatik in der Linguistik», *Der Deutschunterricht* 22 (Heft 4) 5-41.

pragmática investiga sobre todo los elementos que hacen posible el dominio de la situación comunicativa y que tienen que ver con la competencia comunicativa del autor.

Así entendida, la pragmática está por consiguiente estrechamente ligada al texto, pero existe el peligro de excluir de la reflexión, cada vez más, al oyente. Se concibe entonces la pragmática como reducida a la

> «competencia lingüística comunicativa que detecta el patrimonio del *partner* de la comunicación con ayuda de teorías sobre el encadenamiento de símbolos, para actuar inteligente y exitosamente en juegos de acción *(Handlungsspielen)*» [16].

El esfuerzo pragmático consistiría entonces en adaptar las estructuras lingüísticas a las exigencias de la situación comunicativa. La pragmática sería así una parte agregada, que describe esos mecanismos de adaptación.

Tal comprensión de la pragmática se interesa sobre todo por el autor y por su competencia comunicativa. También aquí se suscitan importantes problemas para la exégesis bíblica. Acerca de los autores de la mayor parte de los textos bíblicos, con excepción de Pablo, no conocemos prácticamente nada. Podemos llegar a ellos casi exclusivamente a través de sus textos [17]. O sea, surge de aquí una cuestión acerca de su estrategia, ocasionada sobre todo por el análisis de los géneros literarios [18]. Apenas si se puede elaborar a partir de esto una teoría pragmática amplia que incluya también al oyente/lector de hoy. Por consiguiente, también esta prolongación de una pragmática en la exégesis bíblica es sólo condicionalmente utilizable.

La dificultad definitiva de ambos modelos mencionados parece ser el ordenamiento progresivo de sintáctica, semántica y pragmática. La división de la lingüística en los tres campos: sintáctica, semántica y pragmática, es ciertamente nece-

16. SCHMIDT, S. J., *Texttheorie*, 39.

17. Uno podría consultar simplemente lo que las diversas introducciones escriben acerca de los autores de los evangelios sinópticos; por ejemplo: ROBERT, A./FEUILLET, A., *Einleitung in die Heilige Schrift II*. Neues Testament (Viena 1994) 165-171. 199-203. 228-231; KUEMMEL, W. G., *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg [19]1978) 67-69. 91-92. 116-119; SCHMID, A./WIKENHAUSER, J., *Einleitung in das Neue Testament* (Friburgo [4]1973) 210-216. 229-234. 252-256.

18. La exégesis histórico-crítica ha producido resultados relevantes, de los cuales no puede desentenderse una exégesis pragmática. Ésta se comprende a sí misma como un complemento de la investigación histórico-crítica, no como una alternativa a ella. Pertenece a una futura investigación el esclarecer las relaciones mutuas entre ambos complementos metodológicos.

saria, pero hay que estar atentos al eslabonamiento de los tres campos mencionados. Toda teoría pragmática que no tome esto en consideración, y que comprenda los tres campos como autónomos, más o menos independientes el uno del otro, genera una serie de problemas que al fin no puede resolver. Tales concepciones de la pragmática pueden sólo condicionadamente ser aprovechadas para la interpretación de los textos bíblicos.

2.3. *La pragmática en el contexto de una teoría del texto más amplia*

Todo análisis pragmático de los textos bíblicos debería partir de la noción de Oller, quien comprende el uso de la lengua como un proceso en el cual la dimensión sintáctica, la semántica y la pragmática están enlazadas inseparablemente la una con la otra. En la dimensión pragmática se ponen en relación los diversos elementos sintácticos y semánticos con la información descubierta extralingüísticamente y con el saber extralingüístico disponible. Sin embargo, la pragmática precede lógicamente a la sintáctica y a la semántica:

> «It is the pragmatics of sentence generation that determines which choice will be made within each syntactic-semantic state.» [19]

Según esto, Oller define la pragmática de la siguiente manera:

> «Pragmatic is defined as the dynamic interaction between the speakers knowledge of the world (including immediately perceived information) and the syntactic-semantic dimensions. These dimensions, however, are by no means independent.» [20]

Con ello queda claro que una definición de pragmática sólo se puede elaborar en el marco de una teoría abarcante del texto.

S. J. Schmidt, basado en Oller, ha desarrollado una teoría abarcante. Su «hipótesis teórica del texto» parte de que «la lengua existe y es relevante socialmente sólo como instrumento de comunicación» [21]. Punto de partida de su metodolo-

19. Oller, J. W., «On the Relation Betwen Syntax Semantics and Pragmatics», *Linguistics* 83, Mayo, 43-55, 52.
20. Oller, J. W., «On the Relation», 53.
21. Schmidt, S. J., *Texttheorie*, 39.

gía son, por consiguiente, complejos comportamientos lingüístico-sociales. Basándose en estos conocimientos llega Schmidt a un modelo amplio de generación del texto[22].

Este modelo de generación del texto toma en consideración que un programa de comunicación es sólo resultado de la interacción de diversos factores. El hablante mismo es un individuo social concreto en una situación determinada. Su forma de hablar está influida por las capacidades sociales e intelectuales de sus oyentes, así como también por el cuadro que él se hace de la situación comunicativa. Por otra parte, hay que considerar las diversas clases de textos y de lenguaje disponibles, que tienen en cuenta las formas de interacción social así como también la competencia comunicativa de quien habla. Todos estos factores desembocan en cada programa de acto comunicativo; el texto nace entonces bajo la intención tanto de comunicar como de lograr algo. El texto es así el resultado de un complejo proceso de decisiones.

El mencionado modelo de generación del texto conserva la primacía de la pragmática con respecto a la sintáctica y a la semántica. El modelo deja claro que, en la base de la generación del texto, está un proceso de decisión que es conscientemente guiado por quien lo produce. Con ello, este modelo lingüístico da cuenta de una importante concepción teológica, relacionada con la producción de textos bíblicos, que el Vaticano II ha formulado así en la *Dei Verbum:*

> «Auctores autem sacri quattuor Evangelia conscripserunt, quaedam e multis aut ore aut iam scripto traditis seligentes, quaedam in synthesim redigentes, vel statui ecclesiarum attendendo explanantes, formam denique praeconii retinentes, ita semper ut vera et sincera de Iesu nobiscum communicarent.»[23]

Este modelo debería prestar buenos servicios para la comprensión de la dimensión pragmática de los textos bíblicos, por lo que toca al tiempo en que se generaron. Pero se presenta un problema, que consiste en el distanciamiento temporal entre la aparición de los textos bíblicos y el lector actual. Otro problema se suscita a partir del hecho de que el efecto que tenía previsto el autor puede ciertamente ser conseguido hoy, pero no necesariamente lo es. Para una pragmática bíblica amplia, que incluya al lector actual, este modelo necesitaría de una complementación. La pragmática no sólo

22. SCHMIDT, S. J., *Texttheorie*, 162-164.
23. Vaticano II, DV 19.

presupone un proceso de decisión en el autor, sino también en el oyente, por lo que atañe al efecto de dicho proceso en él.

3. La teoría del acto lingüístico y el lector implícito

El necesario proceso de decisión en el oyente o lector para lograr el efecto pretendido por el texto puede clarificarse con más precisión y activarse en el lector real por medio del «lector implícito».

3.1. *La teoría del acto lingüístico y su significado para la pragmática*

En su teoría del acto lingüístico, Austin distingue entre actos locutivos, ilocutivos y perlocutivos[24]. Los actos locutivos son sólo de interés limitado para la pragmática del texto; por el contrario, los actos ilocutivos y perlocutivos son importantes al respecto. Austin define «illocutionary acts such as informing, ordering, warning, undertaking, etc., i. e. utterances which have a certain (conventional) force», y «perlocutionary acts: what we bring about or achieve by saying something, such as convincing, persuading, deterring, and even, say, surprising, or misleading»[25].

Hay que catalogar, por consiguiente, los textos como actos perlocutivos si dichos textos realmente realizan lo que pretenden. Un acto perlocutivo (= perlocucionario) es «el final exitoso de un acto ilocutivo»[26]. Los actos perlocutivos son acciones que causan en el oyente tales efectos «que en cierto sentido pueden ser intentados y calculados»[27]. Por lo que toca a los textos bíblicos, esto no se podría dar ampliamente. Su efecto en el lector permanece en suspenso[28] y no es seguro que dichos textos hayan logrado (o sea, que en el curso de la historia hayan logrado) lo que querían lograr.

---

24. Cf. AUSTIN, J. L., *How to do*, 101ss.
25. AUSTIN, J. L., *How to do*, 108.
26. LEWANDOWSKI, Th., *Linguistisches Wörterbuch II*, 761.
27. SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistische Pragmatik* (Stuttgart 1975) 87; en italiano: *Linguistica pragmatica* (Bolonia: Il Mulino) 1980; en español: *La pragmática lingüística* (Madrid: Gredos 1987). Cf. también LEWANDOWSKI, Th., *Linguistisches Wörterbuch II*, 761.
28. Esto apenas si necesita de una ulterior justificación, ya que es patente al echar una ojeada a la historia de los efectos del texto (por ejemplo, del Padrenuestro).

Los textos bíblicos, por consiguiente, deben tratarse como actos ilocutivos desde el punto de vista de la teoría del acto lingüístico. Un acto ilocutivo señala «la intención lingüística de quien habla de ejercer en quien escucha un influjo al comunicarse»[29]. El acto ilocutivo es, según Austin y Searle, lo esencial del acto total lingüístico; y para Searle, las unidades elementales de la comunicación humana son actos lingüísticos ilocutivos[30].

Los textos bíblicos son textos escritos. Éstos tienen la tendencia a independizarse. Surgieron ciertamente en una única y determinada situación, pero no ejercen su influjo sólo en ella. Con seguridad pueden hacerlo repetidas veces en otras nuevas. El hecho de calificar los textos bíblicos como canónicos implica exactamente hacerlos eficientes en una situación comunicativa diversa. En esta situación es esencial tener en cuenta la continuidad del mensaje. Si es de esperarse dicha continuidad, debe al menos relacionarse la eficacia del texto en aquel entonces con la de ahora.

3.2. *El lector implícito como «estructura intencional del leer»*

Los textos bíblicos contienen, por consiguiente, un determinado potencial de eficacia[31] que hay que mostrar con el análisis pragmático. Para activar dicho potencial de eficacia es útil la distinción, descubierta por Iser, entre el lector real y el implícito.

El lector implícito se debe a una «interpretación del texto». Iser lo define como «la peculiaridad del acto de leer, delineada en el texto»[32]. «De ninguna manera posee él existencia real.»[33] Su descripción no es, «de ninguna manera, tipología de un posible lector»[34]. Tal tipologización sería un fallido intento de clasificar la variedad del lector real para, al fin, evadir la naturaleza real del lector. El lector implícito está mucho más fundamentado en el texto mismo, y sintetiza la descripción del sujeto necesario para comprender el procedimiento y estrategias del autor (abstracto). La cues-

29. LEWANDOWSKI, Th., *Linguistisches Wörterbuch II*, 406.
30. LEWANDOWSKI, Th., *Linguistisches Wörterbuch II*, 407.
31. Austin describe este potencial de eficacia como fuerza ilocucionaria. Cf. AUSTIN, J. L., *How to do*, 120.
32. ISER, W., *Der implizite Leser* (UTB 163; Múnich ²1979) 8-9.
33. ISER, W., *Der akt des Lesens*. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 636; Múnich ³1990) 60.
34. ISER, W., *Der implizite Leser*, 9.

tión acerca del lector implícito es, por consiguiente, una cuestión acerca de una «estructura intencional del leer»[35], que está contenida en el texto mismo. El lector implícito puede describirse así:

> «Es el intento de hacer, a partir del texto, la reconstrucción de la figuración del leer, tal vez como el elemento más importante en el sistema de signos del proceso de comunicación.»[36]

De igual forma hay que distinguir entre el autor abstracto y el autor real. El lector de un texto se esfuerza por leer cada comprobación realizada en dicho texto como signo de un propósito unitario y serio de comunicación. Que esto sea así se debe al autor abstracto. El autor abstracto es

> «la instancia sobre la que pasa toda mediación entre el área textual externa y la interna; es, por así decirlo, el lugar de conmutación entre el texto y la realidad»[37].

Es también, como el lector implícito, una instancia en el texto. Está en estrecha relación con el autor real; no se puede renunciar a él, porque es indispensable para toda interpretación y comprensión del texto[38]. El autor abstracto es responsable, finalmente, de aquello que ha sido designado como «intención de la expresión» o «efecto a lograr»[39].

Todo texto presenta, además, una «oferta de roles». Este «rol de lectura» que se percibe en la lectura del texto se hace eficiente en diversa forma, dependiendo de la situación histórica, social y cultural, así como también de la subjetividad, del lector. «La oferta de roles del texto se hace eficiente sólo en forma selectiva.»[40] Así vista, la fuerza ilocucionaria de Austin toma forma en roles ilocutivos[41]. El lector real puede identifi-

35. LINK, H., *Rezeptionsforschung*. Eine Einführung in Methoden und Probleme (Stuttgart ²1980) 23.

36. LANGE, V., «Das Interesse am Leser», en: MÜLLER-SEIDE, W. (ed.), *Historizität in Sprach- und Literaturwissenschaft*. Vorträge und Berichte der Stuttgarter Germanistentagung 1972 (Múnich 1974) 34s.

37. LINK, H., *Rezeptionsforschung*, 22.

38. Él es, según W. Schmid, «el autor como sujeto de los actos generativos y creativos de la obra individual, y como portador de intenciones que determinan el trabajo en conjunto». Cf. SCHMID, W., *Der Textaufbau in der Erzählungen Dostojevskijs* (Múnich 1973) 23.

39. Cf. LINK, H., *Rezepzionsforschung*, 40.

40. ISER, W., *Der akt des Lesens*, 61.

41. Cf. SAVIGNY, E. VON, *Die Philosophie der normalen Sprache* (Francfort 1969) 144; D. Dormeyer ha tratado el tema de los roles como «tipo de lectura». Cf., de dicho autor, «Die Rolle der Imagination im Leseprozess bei unterschiedlichen Leseweisen von Lk 1,26-38», *BZ* 39 (1995) 161-180.

carse con dichos roles y, de esta forma, entrar en comunicación con el autor abstracto a través del texto. Así, cada lectura del texto es un proceso subjetivo. La intersubjetividad se va a producir a partir del hecho de que la recepción individual de un texto se relacione con la estructura del lector implícito[42].

Una exégesis pragmática tiene que rastrear la figuración del leer contenida en el lector implícito y el autor abstracto, analizarla y mostrarla. De la misma forma debe desarrollar la oferta de roleš contenida en el texto bíblico para el lector real[43].

3.3. *Los textos bíblicos como lenguaje «ficcional»*

Iser ha hecho algunas observaciones acerca de una ulterior distinción. En conexión con la teoría del acto lingüístico, distingue él entre expresiones performativas y lenguaje ficcional. Las expresiones performativas producen un cambio dentro de la situación en la que se generan. Ellas cobran sentido por su uso «situativo»[44]. El lenguaje ficcional, por el contrario, comparte con un acto ilocutivo su configuración, pero tiene una función diferente[45]. La «aceptación» de un acto lingüístico depende de la validez de determinadas convenciones. Esta validez se cuestiona en el lenguaje ficcional. El lenguaje ficcional rompe la convención que se presupone en los actos ilocutivos, y la empieza a organizar de nuevo. Elige de entre las convenciones que se puedan encontrar en el mundo real y las ordena de un modo nuevo. Así comienza el lenguaje ficcional a hacer algo.

> «A partir de la organización horizontal de las diversas existencias de convenciones, y a partir de la ruptura de expectativas producida por las estrategias, el texto ficcional cobra su fuerza ilocucionaria, que, como potencial de eficacia, ocasiona una lla-

42. Cf. ISER, W., *Der Akt des Lesens*, 65.

43. Hasta ahora hay pocos trabajos en esta dirección, que se ocupan particularmente de la literatura epistolar del Nuevo Testamento, por ejemplo, DORMEYER, D., «The Implicit and Explicit Readers and the Genre of Philippians 3,2-4,3.8-9: Response to the Commentary of Wolfgang Schenk», *Semeia* 48 (1989) 147-159; DILLMANN, R., «Ermutigung zum Glauben. Interaktionale Bibelauslegung am Beispiel des Hebräer Briefes», en: FRANKEMÖLLE, H. (ed.), *Die Bibel, das bekannte Buch - das fremde Buch* (Paderborn 1994) 201-215. Últimamente ha retomado Dormeyer esta cuestión al reflexionar sobre la historia de la niñez de Jesús en Lucas. Cf. DORMEYER, D., *Die Rolle der Imagination*, 161-180.

44. Cf. ISER, W., *Der akt des Lesens*, 92; AUSTIN, J. L., *How to do*.

45. Cf. ISER, W., *Der Akt des Lesens*, 98.

> mada de atención, guía la forma de acceso y provoca al receptor para que reaccione.»[46]

Precisamente esto desencadena una interacción entre texto y lector. Los textos ficcionales tienen, por consiguiente, una función comunicativa, y su lectura implica una actitud de diálogo entre texto y lector. Ambos están

> «en una situación dinámica, en tensión entre ellos; situación que no se les presenta con anterioridad, sino que surge durante la lectura, como condicionamiento del entendimiento con el texto»[47].

Esta descripción del lenguaje ficcional, como Iser la elaboró, va muy bien con los textos bíblicos. Éstos desbaratan las convenciones existentes en el mundo del lector, tanto del antiguo como del actual, y las ordenan de nuevo. Así, Marcos empieza la presentación de lo que realiza Jesús de Nazaret con estas palabras: *archê tou euaggeliou Iêsou Christou (principio y fundamento del Evangelio de Jesucristo)* y esto lo pone como epígrafe sobre toda su obra. El lector antiguo debió de unir con el concepto *euaggelion* la expectativa de que la Personalidad así caracterizada debería sacar de las conmociones y crisis por las que pasaba el Imperio romano en la segunda mitad del primer siglo d.C. De la misma forma había celebrado Flavio Josefo el inminente señorío de Vespasiano como *euaggelion*[48].

Sin embargo, la expectativa por parte del lector (la llegada de un reino político) no es satisfecha por Marcos. En vez de esto, él hace una narración de lo que realiza Jesús, quien termina vergonzosamente en la cruz. El «horizonte de expectativas» del lector es deshecho y su atención encaminada hacia algo completamente nuevo.

> «La Buena Nueva no es la consolidación de la situación política..., sino el mensaje de la vida y muerte de Jesús de Nazareth.»[49]

---

46. ISER, W., *Der Akt des Lesens*, 101.
47. ISER, W., *Der Akt des Lesens*, 111.
48. «Los rumores difundieron más rápido que el pensamiento la noticia acerca de un nuevo soberano para el Este, y todas las ciudades celebraron la buena nueva (= *euaggelia*) y ofrecieron sacrificios por él» (Bell IV,618). Se han discutido mucho los problemas relacionados con la historia de las tradiciones, acerca de *euaggelion* como una derivación del culto al César, y podrían no ser reconsiderados aquí. Cf. al respecto: FRANKEMÖLLE, H., *Evangelium. Gattung und Begriff*. Ein Forschungsbericht (SBB 15; Stuttgart 1988) 58-93.
49. THEISSEN, G., *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*. Ein Beitrag zur Erforschung der synoptischen Tradition (Gotinga/Friburgo: Schweiz ²1992) 284 [Trad. esp.: *Colorido local y contexto histórico en los evangelios: una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme 1997)].

Se provoca la interacción entre texto y lector en forma directa. A éste le está vedada una posición neutral. Tiene ante él el reto de tomar postura y de efectuar en su propia vida el cambio correspondiente.

Así pues, los textos bíblicos son catalogados en la categoría de lenguaje ficcional. Despliegan su capacidad de eficiencia en el proceso mismo de lectura. La producción de textos ficcionales presupone, en todo caso, de parte del que habla, una situación de desequilibrio[50]. Su objetivo es un cambio en la situación de equilibrio. La pragmática puede, por consiguiente, definirse como un virtual proceso de cambio que se da, en el proceso de lectura, entre el texto y el lector. Este proceso es virtual, porque el cambio no acontece necesariamente, pero está depositado en el texto, o sea, está previsto en él. La pragmática no es una útil aplicación, sino un acto comunicativo.

4. Exégesis pragmática: intento de definición

Se insinúa así una doble respuesta a la pregunta que nos hacíamos al principio: «¿Cómo puede el lector de hoy entrar eficazmente en comunicación con textos antiguos?». El lector de hoy puede alguna vez tomar la postura del lector implícito y realizar en él la correspondiente oferta de roles, de tal manera que para él se abra el potencial de eficiencia del texto en el proceso de lectura. La exégesis pragmática recorre este camino metodológico. Pero el lector actual puede también penetrar en la situación comunicativa primitiva y entonces entrar, a su vez, en comunicación con dicha situación. También este hecho es parte de una exégesis pragmática. A este propósito la exégesis histórico-crítica tiene preparados cantidad de material y resultados. Ambas posibilidades no se excluyen mutuamente, sino que se complementan la una con la otra.

Sin embargo, una exégesis pragmática no puede sólo conformarse con mostrar cuáles son los cambios pretendidos por el autor. Tiene que guiar ese diálogo con el texto mismo, introducir el proceso de cambio y, de acuerdo a esto, ocupar su lugar. Exégesis pragmática significa entonces, desde el punto

50. Esto significa que el autor está convencido de que el comportamiento concreto, o sea, el contexto real de las comunidades cristianas, no concuerda, al menos en parte, con el comportamiento exigido.

de vista lingüístico, formación de nuevos textos performativos[51], con cuya ayuda el mensaje bíblico puede ser proclamado válidamente en una situación comunicativa diferente. Su competencia resulta del diálogo con el texto bíblico (hoy captado en forma singular), como parte del «juego comunicativo de acción»[52] originario. Esta competencia no es sencillamente posesión; para lograrla se ha de entrar repetidamente en una discusión con el texto bíblico. Pero, ya que la situación comunicativa es diversa en los diferentes países y regiones, así como también a través de la historia, una exégesis pragmática exige el diálogo intercultural, a menos que quiera ser válida sólo para un estrecho límite de espacio y de tiempo.

Desde el punto de vista de la exégesis pragmática, la interpretación de la Escritura no exige anunciar verdades absolutas. La objeción de que con ello se va por un camino de relativización de la fe debe rechazarse categóricamente. Existe un doble control: la coherencia interna del texto (= el autor abstracto y el lector implícito), así como también el consentimiento de la comunidad, el cual se puede captar en la historia de los efectos del texto, entre otras cosas[53]. En la exégesis pragmática se trata de una nueva formulación del Evangelio, en situaciones de crisis y de cambios bruscos, con el objeto de conservar lo propio del mensaje de Jesús. Con esto, ella contribuye a la actualización e inculturación del Evangelio en un mundo diferente. El Concilio Vaticano II ha esclarecido que, bajo este concepto, la Iglesia de los inicios no está en una situación especial[54]. Una nueva formulación era necesaria entonces como ahora, y es un tarea permanente de la Iglesia, así como de la interpretación de la Escritura en ella[55].

51. La lingüística distingue entre «performatividad» y «competencia». La competencia describe las habilidades lingüísticas; la performatividad, el uso de la lengua en situaciones comunicativas concretas. Cf. los conceptos «Kompetenz», «Kompetenz und Performanz», «Performanz» en: LEWANDOWSKI, Th. (ed.), *Linguistisches Wörterbuch II*, 549-552, 552-553, 757-758. Los textos performativos son, por consiguiente, textos que se dicen, o sea se escriben, en situaciones comunicativas concretas.

52. Expresión tomada de S. J. Schmidt: *kommunikatives Handlungsspiel* = jeu d'acte de communication = gioco d'azione comunicativo = communication-action-game.

53. Sin duda que la historia de los efectos del texto tiene importancia para la pragmática sólo condicionadamente. Aquí es definitivo qué tanto dicha historia está considerada en la estructura del lector implícito. La historia de los efectos del texto no es sólo una historia de un progresivo discernimiento; ¡lo es también de los errores!

54. Cf. Vaticano II, Dei Verbum 19.

55. El último documento de la Pontificia Comisión Bíblica ha acentuado marcadamente este aspecto, y exige al mismo tiempo una actualización

La exégesis pragmática quiere dar inicio al diálogo con el texto, y desea llevar los impulsos para la acción a situaciones concretas del creyente. Representa el intento de interpretar de tal forma los textos bíblicos, que surjan nuevos eslabonamientos entre textos del pasado y el presente que se está viviendo. Evita dar soluciones definitivas. En una situación de impugnación de la fe, como también en situaciones de crisis de fe, inicia un proceso que puede significar tanto confianza, esperanza y confortamiento, como también amonestación y advertencia.

del mensaje bíblico, así como su inculturación en un contexto cultural diferente. Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Capítulo IV: «La interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia».

SEGUNDA PARTE
ACERCAMIENTO PRÁCTICO

El testamento del Resucitado. Análisis de Mt 28,16-20

Massimo Grilli

Introducción

Mt 28,16-20[1] constituye el final del primer Evangelio, y contiene las últimas palabras de Jesús, el testamento del Resucitado[2]. No sin razón hay quien ve en este pasaje bíblico la clave interpretativa del Evangelio[3]. La posición y el contenido, en efecto, son de importancia capital para comprender no sólo la historia de Jesús, sino también la concepción misma que Mateo tiene del Resucitado, de la Iglesia y de un obrar auténticamente cristiano. El texto contiene, por un lado, el epílogo de la narración, el punto conclusivo del viaje, donde el lector llega a

1. Este pasaje pertenece al material propio de Mateo. La literatura que hay sobre este tema es muy vasta, y excluye de nuestra tarea el hacer de él una exposición exhaustiva. Citamos sólo algunos autores que son la base para una ulterior investigación bibliográfica y su correspondiente profundización: LOHMEYER, E., «Mir ist gegeben alle Gewalt! Eine Exegese von Mt 28,16-20», en: SCHMAUCH, W. (ed.), *In memoriam Ernst Lohmeyer* (Stuttgart 1951) 22-49; MICHEL, O., «Der Abschluss des Matthäusevangelium», *EvT* 10 (1950) 16-48; TRILLING, W., *Das wahre Israel*. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums (SANT 10; Múnich 1964) 21-51 [Trad. esp.: *El verdadero Israel: la teología de Mateo* (Madrid: Fax 1974)]; BORNKAMM, G., «Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28,16-20», en: DINKLER, E. (ed.), *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburstag im Auftrage der Alten Marburger und in Zusammenarbeit mit Hartwig Thyen (Tubinga 1964) 171-191; LANGE, J., *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus*. Eine traditions- und redactions-geschichtliche Untersuchung zu Mt 28:16-20 (FzB 11; Wurzburgo 1973); KINGSBURY, J. D., «The Composition and Christology of Mt 28,16-20», *JBL* 93 (1974) 573-584; HUBARD, B. J., *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Matthew 28:16-20* (SBLDS 19; Missoula 1974); BROOKS, O. S., «Matthew XXVIII, 16-20 and the Design of the First Gospel», *JSNT* 10 (1981) 2-18; FRIEDRICH, G., «Die formale Struktur von Mt 28,18-20», *ZTK* 80 (1983) 137-183; BLOEM, H., *Die Ostererzählung des Matthäus*. Aufbau und Aussage von Mt 27,57-28,20 (Roma 1985); DONALDSON, T. L., *Jesus on the Mauntain*. A Study in Matthean Theology (JSNTSS 8; Manchester 1985) 170-190; PERKINS, P. «Matthew 28:16-20. Resurrection, Ecclesiology and Mission», en: LOVERING, E. H. Jr. (ed.), *Society of Biblical Literature 1993 Seminar Papers* (Atlanta 1993) 574-588.

2. El Evangelio de Mateo es el único que se cierra con palabras de Jesús.

3. MICHEL, O., «Der Abschluss», 21.

su destino y las tensiones se resuelven; y abre, por otro lado, horizontes nuevos, escenarios de amplitud inaudita, consignados a la promesa del Señor y a la fidelidad de los discípulos.

Analizamos este texto decisivo según el trazo diseñado en la parte precedente del libro. La estructura del artículo comprenderá, por tanto, tres momentos, los cuales corresponden, a su vez, a los niveles: sintáctico, semántico y pragmático.

1. Análisis del texto como sistema sintáctico

Ya desde un primer y elemental acercamiento al texto se ponen de manifiesto:

a) en los vv. 16-17, una forma narrativa, con *hoi de hendeka mathêtai (los once discípulos)*, sujeto de todas las acciones principales;

b) en los vv. 18-20 el sujeto, en cambio, es *ho Iêsous (Jesús)*. El discurso es directo, con proposiciones principales y dependientes bien dispuestas, según un orden que se manifiesta inmediatamente, muy importante para delinear el mensaje.

El texto, por tanto, presenta dos secciones distintas:

Primera sección

16. a Luego, *los once discípulos*
marcharon a Galilea,
b al monte que Jesús les había ordenado (ir).

17. a Al verle, *se postraron*,
b y, sin embargo, *dudaron*.

Segunda sección

18. a Entonces *Jesús*
se acercó a ellos y les habló así:
b *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra.*

19. a Andando, pues,
haced discípulos de todas las naciones
b bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,

20. a enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado.
b *Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin de los tiempos.*

1.1. *Primera sección (vv. 16-17):* El sujeto son *los once discípulos*. La partícula griega *de (luego:* v. 16) lleva al lector adelante. Las proposiciones están dispuestas de tal modo que forman dos grupos: el primero, contenido en el v. 16; el segundo, en el v. 17.

Los once discípulos son los protagonistas de esta primera sección. Sus acciones y actitudes aparecen en el texto. Ellos, sin embargo, no pronuncian palabra alguna. Los tres verbos principales *(marcharon, se postraron, dudaron)* son expresados en aoristo, tiempo narrativo de la lengua griega.

La proposición participial *kai idontes auton (al verle:* 17a) obra como elemento que induce al lector a no detenerse sobre la visión sino, más bien, sobre la adoración que sigue inmediatamente después.

1.2. *Segunda sección (vv. 18-20):* El sujeto es Jesús. La proposición del v. 18a *(entonces Jesús se acercó a ellos y les habló)* desempeña la función de introducción. Las palabras que van después son acomodadas en un cuadro sintáctico bien ensamblado, en el cual los pasajes se articulan a través de las partículas *oun (pues:* 19a) y *kai idou (y he aquí que:* 20b). A la proposición principal declarativa (18b) sigue una proposición imperativa (19a), que se desarrolla con dos participiales (19b-20a), seguidas, a su vez, por una aserción solemne conclusiva (20b). La unidad de composición de los vv. 18-20 se pone de manifiesto, también, por la cuádruple presencia del *pas (todo/a:* 18b.19.20a.20b), que tiene también un valor temático.

Jesús es el protagonista absoluto de esta segunda parte. La solemne declaración hecha por él está compuesta de tres elementos:

A. Declaración de autoridad (18b)

B. El mandato misionero (19-20a)

C. La promesa de su presencia (20b)

El segundo elemento («el mandato misionero»: 19-20a) se enlaza a la «declaración de autoridad» mediante la conjunción *oun (pues:* 9a), mientras que *kai idou (y he aquí que:* 20b) desempeña la función sintáctica de solemnizar la frase conclusiva[4] uniendo, mediante el *kai (y)*, la «promesa de

4. Una de las funciones estilísticas de *idou* en Mateo es llamar la atención sobre lo que sigue: cf. BAUER, W., *Wörterbuch*, 754. Cf. también el estudio de VARGAS MACHUCA, A., «(Kai) idou en el estilo narrativo de Mateo», *Bib*

presencia» del Señor (20b) a la «misión» de los discípulos (19-20a).

De los participios *baptizontes (bautizando:* 19b) y *didaskontes (enseñando:* 20a) dependen los dos del imperativo *mathêteusate (haced discípulos).* Por su parte, los pronombres demostrativos de los vv. 19 y 20a hacen alusión a *panta ta ethnê (todas las naciones).*

A diferencia de la primera parte, en la cual el grupo de los Once no dice palabra alguna, las frases de Jesús subrayan el momento crucial en los vv. 18-20. Estas palabras son tenidas en cuenta en la organización misma del texto.

2. Análisis del texto como sistema semántico

El análisis sintáctico nos ha mostrado ya la riqueza de las articulaciones que dan cauce al mensaje. El análisis semántico nos pone en contacto con una abundancia de contenidos que manifiestan aún más la densidad de este texto de Mateo.

2.1. *Primera sección (vv. 16-17)*

La primera sección del texto enfoca la figura de *los once discípulos,* teniendo como trasfondo un monte determinado de Galilea[5], donde Jesús los ha citado.

2.1.1. *El escenario*

La Galilea y *el monte* que ahí se encuentra constituyen el trasfondo del episodio narrado en 28,16-20.

«La Galilea» no es presentada por Mateo como «locus theologicus». En otras palabras, no posee la connotación de tierra «cristiana» en oposición a la Judea, tierra de los enemigos de Cristo. Jesús conoce el rechazo también de los galileos (cf. Mt 13,53-58) y pronuncia juicios severos también sobre sus ciudades (cf. Mt 11,20-24)[6]. Galilea es más bien el escena-

50 (1969) 233-244, que, sin embargo, se interesa en el uso de la partícula en las narraciones, pero prescinde de los pasajes presentes en los discursos y en las citas en estilo directo.

5. Cf. el artículo en la expresión *eis to oros* (28,16).

6. Cf. SAND, A., *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT; Ratisbona 1986) 88-91.

rio histórico de la obra de Jesús[7], pero no sólo eso: es también *Galilaia tôn ethnôn (Galilea de las gentes:* Mt 4,15); de aquí parte la Misión a las gentes (28,19). La llegada de Jesús *a Galilea* (Mt 4,12) da comienzo a su Misión a Israel, y la llegada de los discípulos *a Galilea* (28,16) da inicio a la evangelización de las gentes. El Resucitado rompe los confines geográficos y raciales (cf. 15,24); desde ahora su mensaje está dirigido a todos[8].

El tema del «monte» es desarrollado por Mateo en varias direcciones: es el lugar bien visible por todos (Mt 5,14), el lugar solitario (Mt 14,23), el lugar de la tentación (Mt 4,8), pero es, sobre todo, el espacio de encuentro entre Dios y el hombre. Esta simbología pertenece a toda la tradición histórico-religiosa y veterotestamentaria; sobre el monte el hombre se acerca a Dios y Dios se revela al hombre: cf. en primer lugar Éx 3,1; 19,20; 24,16.

El monte de Mt 28,16 es, de todas formas, el monte en el cual Jesús se revela a sí mismo y sus intenciones, como aquel de Mt 5,1 y el de la transfiguración en Mt 17,1. La última parte del Evangelio de Mateo está, por consiguiente, enmarcada por dos escenas de revelación situadas en el monte (17,1-9; 28,16-20)[9].

7. Cf. STRECKER, G., *Der Weg der Gerechtigkeit*. Untersuchung zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82; Gotinga 1962) 93-98.

8. Cf. BORNKAMM, G., «Der Auferstandene», 171-191.

9. La estructura global del primer Evangelio sigue siendo aún un problema muy discutido y, fundamentalmente, todavía no resuelto. A este propósito enumeramos algunos de los intentos más significativos del último cuarto de siglo: NEIRYNK, F., «La rédaction matthéenne et la structure du premier Évangile», en: POTTERIE, I. DE LA (ed.), *De Jésus aux Évangiles*. Tradition et rédaction dans les Évangiles synoptiques (BETL 25; Gembloux/París 1967) 41-73; GREEN, H. B., «The Structure of St. Matthew's Gospel», SE IV (= TU 102 [1968]) 47-59; ROLLAND, P., «From the Genesis to the End of the World. The Plan of Matthew's Gospel», *BTB* 2 (1972) 155-176; KINGSBURY, J. D., «The Structure of Matthew's Gospel and his Concept of Salvation-History», *CBQ* 35 (1973) 451-474; Íd., *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia 1975) 1-25; GOODING, D. W., «Structure littéraire de Matthieu, XII,53 à XVIII,35», *RB* 85 (1978) 227-252; INGELAERE, J. C., «Structure de Matthieu et histoire de salut», *Foi et Vie* 78 (1979) 10-33; SMYTH, K., «The Structural Principle of Matthew's Gospel», *IrBS* 4 (1982) 207-220; THOMPSON, M. M., «The Structure of Matthew: A Survey of Recent Studies», *Studia Biblica et Theologica* 12 (1982) 194-238; COMBRINK, H. J. B., «The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative», *ThynB* 34 (1983) 61-90; WILKENS, W., «Die Komposition des Matthäus-Evangeliums», *NTS* 31 (1985) 24-38; NEIRYNK, F., «*apo tote êrxato* and the Structure of Matthew», *ETL* 64 (1988) 21-59; DOYLE, B. R., «Matthew's Intention as Discerned by his Structure», *RB* 95 (1988) 34-53; BAUER, D. R., *The Structure of Matthew's Gospel*. A Study in Literary Design (Sheffield 1988). Estos estudios divergen, sea por el enfoque, sea por las conclusiones. En todo caso, la división tradicional del Evangelio en cinco

2.1.2. *El retrato de los discípulos*

Los discípulos que van al encuentro del Resucitado sobre el monte de Galilea y que son investidos con el cargo de la Misión, son *los once discípulos* (28,16). Con ocasión del envío a Israel (Mt 10,5b-6), por primera vez en el Evangelio, ellos eran presentados como *sus doce discípulos* (Mt 10,1), a quienes se les participaba la *exousia (potestad)* de Jesús. Llamados ahora a una tarea mucho más exigente, Mateo nos presenta un grupo que ha conocido defecciones (cf. Mt 26,14s.47).

Son caracterizados por el autor mediante un pasaje que esboza la tensión que tienen entre adoración y duda[10]. *Proskyneô (postrarse)* es uno de los términos favoritos del primer Evangelio[11]. Junto con *distazô (dudar)*, se encuentra sólo en Mt 14,31-33. En este último pasaje, el homenaje de la postración se hace al «Hijo de Dios» (14,33); en nuestro texto, se hace al Cristo exaltado, que tiene el mismo poder que Dios (28,18). Pero los discípulos que adoran son los mismos que dudan. El sentido de *distazô* se esclarece precisamente por 14,31, donde la duda está en estrecha relación con la *poca fe*: *oligopiste, eis ti edistasas* (hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?). Es sabido que Mateo caracteriza a los discípulos de Je-

---

partes, compuesta cada una por una narración y un discurso según la propuesta de Bacon («The «five Books» of Matthew against the Jews», *Expositor* 15/8th Series (1918) 56-66) hoy no se puede acceptar, porque obedece a una presuposición discutible, que el Evangelio de Mateo sea considerado como una «Nueva Torah». Hoy muchos autores comparten más bien la convicción de que en 16,21 *(apo tote êrxato ho Iêsous)* empieza la última grande parte narrativa, enmarcada por el episodio de la transfiguración (17,1-9) y por el episodio de la encomienda de la misión a los once discípulos (28,16-20). A este propósito, aunque necesitan de una mayor puntualización, son todavía considerados como representativos los estudios de KINGSBURY, J. D., «The Structure», 451-474, y *Structure*, 1-25.

10. *Hoi de edistasan* es traducido por algunos estudiosos como: «ellos que habían dudado»; cf., p. ej., LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon Saint Matthieu* (París 1923) 545. De todos modos, esta traducción no tiene suficiente apoyo gramatical, porque los tres verbos principales de este versículo están todos en aoristo. Otros autores refieren *hoi de* a los mismos once que adoran; cf., p. ej., ELLIS, I. P., «But Some Doubted», *NTS* 14 (1967-1968) 577-578, y GRUNDMANN, W., *Das Evangelium nach Matthäus* (THKNT 1; Berlín 1968) 576. Por último, *hoi de* podría tener también un sentido partitivo y ser traducido, por consiguiente, con: «sin embargo, algunos dudaron»; así, BLASS, F./DEBRUNNER, A./REHKOPF, F., *Grammatik*, 201. Es difícil decidir si *hoi de edistasan* deba referirse sólo a algunos o a todos los once. La forma gramatical griega deja espacio para las dos interpretaciones. De cualquier modo, la sustancia del razonamiento no queda afectada en ello.

11. Mateo, 13 veces; Marcos, 2 veces; Lucas, también 2.

sús por su *oligopistia* (poca fe: 8,26; 14,31; 16,8; 17,20)[12]. Por consiguiente, la duda es la manifestación de una fe imperfecta y vacilante. Dudan porque son *oligopistoi* (de poca fe).

2.2. *Segunda sección (vv. 18-20)*

En contraste con el cuadro simple y sin adornos de los vv. 16-17, las últimas palabras de Jesús en 28,18-20 se encuentran enmarcadas por un imponente esquema literario y por un solemne formulario.

La majestuosidad de los esquemas y de los contenidos está asimismo en contraste con el hecho de que Jesús es llamado dos veces simplemente con su nombre *ho Iêsous* (28,16.18). Falta algún gran título cristológico: no son utilizados ni *Christos* ni *Kyrios*, que son dos de los títulos de más peso en el primer Evangelio[13].

La intención de Mateo es evidente: el Señor Resucitado, investido de toda *exousia (poder:* 28,18), no es otro que el «Jesús» terreno, que ha experimentado la derrota de la cruz, y que ha sido conocido y acompañado por esos mismos discípulos que ahora están ante Él. Las últimas palabras de Jesús, como ya hemos dicho, constituyen el ápice de la narración[14].

2.2.1. *Declaración de autoridad (18b)*

En el exordio domina una autoproclamación en la cual Jesús se presenta a sí mismo como el «Pantocrátor», llamado por Dios a participar en plenitud de su poder absoluto y universal.

---

12. En Marcos, por el contrario, Jesús echa en cara a los discípulos la incomprensión (Mc 4,13; 6,52; 7,18; 8,14-21) y la falta de fe (Mc 4,40 // ¡Mt 8,26!).

13. Cf. KINGSBURY, J. D., *Structure*, 96-99; 103-113. Para Bornkamm el título «Señor», aplicado a Jesús, expresa sin duda el carácter de una soberanidad divina: BORNKAMM, G., «Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium», en: BORNKAMM, G. / BARTH, G. / HELD, H. J., *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1; Neukirchen ²1961) 39.

14. Esto aparece con más evidencia cuando se compara el final de Mateo con la primera conclusión de Marcos, donde las mujeres que han visto al Resucitado se encierran en el silencio y en el miedo (Mc 16,8). La solemnidad de la conclusión de Lucas es de otro género. En él todo desemboca en la partida de Jesús (Lc 24,44-52), al contrario de en Mateo, donde el discurso no es «de adiós», sino «de presencia».

El uso del término *exousia* en 28,18 ha sido puesto constantemente en relación con la siguiente profecía de Dan 7,13-14:

kai idou epi tôn nephelôn tou ouranou
hôs hyios anthrôpou êrcheto...
kai edothê autô[i] exousia...
kai panta ta ethnê tês gês kata genê
kai pasa doxa autô[i] latreuousa;
kai hê exousia autou exousia aiônios...

Y he aquí que venía sobre las nubes del cielo
uno como hijo de hombre...
y le fue dado poder...
y todas las naciones estarán a sus pies
y todo reino debe servirlo
y su poder es un poder eterno...

No se puede negar que existen coincidencias literarias, pero la orientación de los textos es bastante diversa. En Daniel la *exousia* no está en el origen de la Misión y *todas las gentes* no son convocadas para ser evangelizadas[15]. Para dar cuenta del texto de Mateo es necesario partir sobre todo del Evangelio mismo. La *exousia* había connotado antes toda la existencia terrena de Jesús (cf. Mt 7,29; 9,6.8; 10,1; 21,23.24.27), pero la combinación de los tres elementos *pasa (todo) - exousía (poder) - en ouranô[i] kai epi tês gês (en el cielo y en la tierra)* es una expresión única en su género[16]. Una fórmula semejante, pero menos solemne, se encuentra en Mt 11,27: *panta moi paredothê hypo tou patros mou (todo me ha sido entregado por el Padre)*. En los dos textos la expresión está al inicio de una declaración de Jesús, y tiene la función de conferir a quien habla la autoridad de afirmar lo que a ella sigue. Pero, mientras que en 11,27 la fórmula se pone como fundamento de la potestad que el Hijo –y sólo Él– tiene de revelar al Padre, en nuestro texto está como fundamento del mandato misionero.

En todo caso, el Jesús de la historia es presentado aquí como el Señor exaltado que, por la Resurrección, ha sido lla-

15. Vögtle ha criticado severamente la hipótesis tradicional de una dependencia de Mateo con respecto a Daniel. No obstante, aún rechazando esta dependencia como exclusiva o determinante, no es imposible que el autor haya reelaborado el texto de Daniel en función de sus propios fines.

16. *Pasa* expresa la totalidad; *en ouranô[i] kai epi tês gês*, la universalidad. Esta última fórmula es usada también en Mt 6,10b, donde se pide al Padre que su *thelêma* no se limite *en ouranô[i]*, lugar del señorío de Dios (cf. Mt 6,9), sino que se extienda también *epi gês*, lugar del dominio y de la convivencia humana.

mado a participar en plenitud de la realeza de Dios[17]. Él es el Hijo (28,19; cf. también 11,27)[18] a quien le es debida la postración (28,17)[19].

2.2.2. *El mandato misionero (19-20a)*

Del fundamento de la total y universal *exousia* del Resucitado, brota el imperativo de la Misión *ad gentes*, caracterizada aquí, no por el verbo *kêryssô (anunciar:* cf. Lc 24,47), sino por el verbo *mathêteuô (hacer discípulos);* no por el contenido expresado por *touto to euaggelion [tês basileias] (este Evangelio [del Reino])* (cf. Mt 24,14; 26,13), sino por el bautismo y la enseñanza de los mandamientos. Examinemos brevemente estos elementos.

a. Mathêteusate (haced discípulos) todas las gentes es el denso imperativo que encierra el sentido y la finalidad de la Misión. El empleo del verbo aparece sólo tres veces en el primer Evangelio: 13,52; 27,57; 28,19[20]. Mt 28,18 es el único lugar en el cual el verbo se encuentra en imperativo activo. Los pueblos acogerán el Evangelio del Reino haciéndose «discípulos». Para cada uno y para todos, la salvación escatológica se decide por esta especial unión a Cristo, que se resume en el término *mathêtês*[21]. Es, por consiguiente, la adhesión a Cristo –con todo lo que ella comporta– el elemento característico de la Misión. En forma diversa del *Rabbí*, que guía hacia la Torah, Jesús pone su Persona

17. Es verosímil que en el texto se exprese también la dimensión de dignidad escatológica propia del Hijo del Hombre, contenida en Mt 26,64: *ap'arti opsesthe ton hyion tou anthrôpou kathêmenon ek dexiôn tês dynameôs kai erchomenon epi tôn nephelôn tou ouranou*, aunque re-interpretada y re-propuesta en una acepción nueva.

18. Cf. a propósito también KINGSBURY, J. D., «The Composition», 579-584.

19. La postración tributada a Jesús en este monte retoma, por contraposición, aquella que el diablo exige a Jesús sobre el monte de las tentaciones (4,9). El tentador promete dar a Jesús (cf. *didômi* en 4,9 y 28,18) los reinos del mundo y su gloria a cambio de la postración. La respuesta de Jesús está tomada de Dt 6,13: «Te postrarás delante del Señor tu Dios y a Él sólo darás culto» (Mt 4,10). El demonio no dispone de ningún poder; sólo Dios posee la plena y universal *exousia* (cf. el «pasivo teológico» en la expresión *edothê moi pasa exousia*: Mt 28,18). El Hijo, a quien se le ha hecho partícipe de ella, recibe de este modo la plena y definitiva ratificación: cf. LANGE, J., *Das Erscheinen*, 177.

20. En el resto del Nuevo Testamento aparece sólo en Hch 14,21.

21. Se puede encontrar un rico compendio de lo antes dicho en: TRILLING, W., *Das wahre Israel*, 28-32.

como centro del seguimiento y finalidad de la Misión de los discípulos [22].

La expresión *panta ta ethnê (todas las naciones)* delinea los confines de la Misión, que, en la nueva óptica pascual, no están ya circunscritos sólo a Israel (cf. 10,5b-6), sino que se extienden al universo entero. Trilling ha demostrado con claridad que *panta ta ethnê* no excluye a Israel [23]. Aun cuando la expresión de los LXX se refiere a los pueblos extranjeros (cf. Gn 18,18; Éx 23,27; Is 2,2; 40,17; 52,10; Jer 3,17; etc.), la intención de Mateo aquí no es la de oponer dialécticamente a judíos y gentiles (cf. también Mt 25,32 y 24,9.14), sino afirmar que la Misión de los discípulos no tiene restricción alguna [24].

La caracterización del imperativo *mathêteusate* se especifica por los contenidos expresados en las dos frases participiales que siguen.

b. El bautismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es la primera de las dos caracterizaciones del discipulado. Su mención al final del Evangelio es inesperada.

En el desarrollo de los hechos y discursos hasta aquí reportados, no aparecía ninguna alusión al bautismo, fuera de lo referido sobre la práctica del Bautista en Mt 3,1-17 y en 21,25 [25].

El texto da a entender que la práctica bautismal, después de la Pascua, es simplemente comprendida como elemento constitutivo del discipulado. El discípulo es un bautizado.

La mención trinitaria [26] constituye uno de los ápices de todo el Nuevo Testamento [27]. En los Hechos de los Apóstoles,

22. Cf. el denso estudio que, ya hace tiempo, hizo M. Hengel sobre este aspecto; cf. HENGEL, M., *Seguimiento y carisma* (Santander: Sal Terrae 1981).

23. Cf. TRILLING, W., *Das wahre Israel*, 26-28. De la misma forma de pensar son Bornkamm, Frankemölle, Hahn, Michel y otros. Para una reseña de las posturas al respecto, cf. FRIEDRICH, G., «Mt 28,18-20», 179-180.

24. Cf. GRILLI, M., «L'universalismo nei Sinottici», en *Lo «straniero» nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici*, ed. I. Cardellini, Bolonia 1996, 297-315.

25. Marcos y Lucas se comportan de manera diferente: cf. Mc 10,38-39 y Lc 12,49-50.

26. La fórmula es de tal modo inesperada (Hch 2,38; 8,16; 10,48; etc. hablan del bautismo «en el nombre de Jesús») y tan llena de contenidos teológicos e históricos, que algunos autores han pensado en una adición posterior. Por ejemplo, CONYBEARE, F. C., «The Eusebian Form of the Text Matth. 28,19», *ZNW* 2 (1901) 275-288, piensa así en base a una cita de Eusebio. Cf. también LOHMEYER, E., «Mir ist gegeben alle Gewalt», 33. Sin embargo, el estilo

el bautismo «en el nombre de Jesús» (cf. Hch 2,38; 8,16; 10,48; 19,5) acentuaba sobre todo la relación que se establecía entre el bautizado y Jesús. Mt 28,19 no presenta solamente este aspecto; tampoco la idea paulina de una participación del bautizado en la Muerte y la Resurrección de Cristo (Rom 6). El testimonio de Mt 28,19 muestra que el bautizado está injertado en el dinamismo de la vida interpersonal del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

c. La enseñanza de la observancia de los mandamientos

El discípulo es un bautizado y, al mismo tiempo, uno que observa los mandamientos de Cristo.

La importancia de *didaskô (enseñar) - didaskalos (maestro)* en Mateo no se debe comprender en base al elemento estadístico[28], sino en base a la densidad de los textos que contienen la terminología. Ahora bien, si por una parte es verdad que Mateo no pone nunca el apelativo *didaskale* en la boca de los discípulos[29], es también verdad que Jesús mismo se define a sí mismo como *ho didaskalos (el Maestro*: 23,8; cf. también 10,24-25 y 26,18), y que a los discípulos –que no habían enseñado nunca antes– después de la Pascua se les pide el mismo oficio que sólo Jesús había ejercitado durante su existencia terrena. Pero lo específico de Mt 28,20 consiste en el hecho de que *didaskô (enseñar)* se especifica mediante la expresión *têrein panta hosa eneteilamên hymin (observar todo lo que yo os he mandado)* (28,20). A causa del uso del verbo *entellomai (mandar)*, la predicación y la actividad de Jesús son presentadas aquí como un «mandamiento»[30].

---

y la terminología del pasaje no dejan lugar a dudas sobre su autenticidad. La coordinación verbo-no-en-infinitivo / participio se encuentra también en Mt 4,23; 9,35. La formulación *eis to onoma* se encuentra asimismo en 18,20. *Patêr* es uno de los términos preferidos por Mateo; *hagion pneuma* (Espíritu Santo) está asociado al Bautismo en 3,11; 11,27. En conclusión, todo esto muestra que las relaciones de tipo trinitario no estaban ausentes en el pensamiento de Mateo; y Gál 4,6 prueba que ellas no se remontan necesariamente a una época tardía. Cf. HUBBARD, B. J., *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Comissioning*. An Exegesis of Matthew 28,16-20 (SBLDS 19; Missoula 1974) 151-175, y LANGE, J., *Das Erscheinen*, 313-315.

27. Por los contenidos expresados, retoma el otro texto de Mateo: 11,25-30.

28. El verbo aparece 14 veces en Mateo; 17 en Marcos y 17 en Lucas. El sustantivo, 12 veces en Mateo, 12 en Marcos y 17 en Lucas.

29. Es significativo, por ejemplo, que en Mt 8,25 está *kyrie* en el lugar en el que el paralelo de Marcos (4,38) tiene *didaskale*. Cf. también Mc 9,35; 10,35; 13,1. El otro apelativo *Rabbi* se encuentra dos veces en Mateo, sólo en boca de Judas: Mt 26,25 y 26,49 // Mc 14,45 (ver, por el contrario, Mc 9,5 y 11,21).

30. Bornkamm ha puesto este elemento de relieve. Cf. BORNKAMM, G., «Der Auferstandene», 186.

Mateo tiene en mente todo ese elenco de pasajes veterotestamentarios, sobre todo deuteronómicos, que se refieren a la voluntad autoritativa de Dios, voluntad que se manifiesta también en un orden visible, sea personal, sea social[31].

Por consiguiente, desde su punto de vista, la predicación y el actuar de Cristo interpretan y realizan plenamente la auténtica voluntad de Dios, compendiándola en los mandamientos, o mejor, en los dos mandamientos, el amor hacia Dios y hacia el prójimo: *en tautais tais dysin* entolais *holos ho nomos krematai kai hoi prophêtai (de estos dos mandamientos dependen la ley y los profetas)* (Mt 22,40).

Por consiguiente, además del bautismo, que establece relaciones interpersonales con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, se coloca la observancia[32] de todo lo que Jesús ha dicho y ha hecho, observancia compendiada en el mandamiento del amor. En esto consiste el «ser discípulos» y la Misión evangelizadora entre los pueblos[33].

2.2.3. *La promesa de su presencia (v. 20b)*

Kai idou (y he aquí que) introduce redaccionalmente[34] la última y solemne afirmación de Jesús.

Egô meth'hymôn eimi (yo estoy con vosotros) es un *leitmotiv* de la literatura bíblica. Se encuentra en los más variados contextos del Antiguo Testamento y es dirigido tanto a particulares como a la comunidad. Indica siempre la asistencia y la protección de YHWH[35]. Correctamente se ha observado que se trata siempre de una asistencia activa, de una presencia de YHWH en los eventos de la historia, y no de una presencia estático-cúltica en un lugar[36]. Mateo presenta en 1,23 la profecía de Is 7,14: «He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y lo lla-

31. Cf., p. ej., Dt 1,3.41; 12,11.14; Jer 1,7; Éx 7,2; 29,35.

32. *Têrein*, en el primer Evangelio se presenta con uso redaccional (Mateo, 6 veces; Marcos, una; Lucas, ninguna). Las dos expresiones más cercanas a Mt 28,20 se encuentran en 19,17 y 23,3. En la primera, el verbo tiene el sentido de una obediencia fiel; en la segunda, el verbo se esclarece por el paralelo *poiein*.

33. En un contexto semejante, Lucas caracteriza la predicación apostólica con la expresión: *metanoia kai aphesis hamartiôn* (Lc 24,47).

34. De las 17 veces que esta expresión aparece en el primer Evangelio, 13 reflejan el trabajo del Evangelista.

35. Para personas individuales, cf. Éx 3,12; 6,7; 29,45; Jos 1,5; 3,7; Jer 1,8; etc. Para el Pueblo, cf. Is 41,10; 43,2.5; etc. Hay un análisis de este motivo en: COSTACURTA, B., *La vita minacciata*. Il tema della paura nella Bibbia ebraica (AnBib 119; Roma 1988).

36. Cf. TRILLING, W., *Das wahre Israel*, 40-43.

marán con el nombre de Emmanuel, que quiere decir *meth'hêmôn ho theos (Dios-con-nosotros)*». La traducción, en este texto, es más significativa si se tiene en cuenta que, excepto el grito de Jesús en la cruz (Mt 27,46), Mt 1,23 es el único lugar en el cual se da expresamente una traducción. A la primera profecía en Mateo corresponde la última palabra. No es sólo el Niño nacido en Belén el cumplimiento de la promesa, sino Jesús resucitado, el Hijo de Dios que tiene en su mano los destinos de la historia y del mundo: es Él el cumplimiento definitivo de las Escrituras. El Muerto-y-Resucitado se llama *Dios-con-nosotros*: aquel que, con su presencia, asiste a los discípulos en su Misión entre los pueblos hasta el fin de los tiempos[37].

3. Pragmática del texto

Las cuestiones que nos ocuparán en la última parte de nuestro trabajo están centradas en la función que esta página de Mateo tiene para los usuarios del texto. ¿Qué incentivos e impulsos han podido reencontrar? ¿Qué respuestas están ahí encerradas?

Que Mateo haya querido implicar a sus lectores resulta evidente a partir de las últimas palabras de la narración: «Yo estoy *con vosotros* todos los días *hasta el fin de los tiempos*» (28,20b). La mención de *el fin de los tiempos* hace que en el pronombre de segunda persona plural estén obviamente implicados, no sólo los once discípulos presentes en la escena (28,16), sino también los interlocutores sucesivos[38]. La comunidad de lectores de todos los tiempos es así puesta en relación con los personajes del acontecimiento.

3.1. *Los lectores y el grupo de los once (doce) discípulos*

Ya desde el principio de la narración, los lectores se encuentran de repente confrontados con los personajes que

37. A diferencia de Lucas (24,51), no es la ascención de Jesús al cielo lo que polariza la atención de Mateo, sino más bien la presencia del Señor exaltado en medio de los suyos. *Eis syntheleias tou aiônos* es una expresión que se encuentra cinco veces en Mateo (13,39.40.49; 24,3; 28,20) y sólo una vez en el resto del Nuevo Testamento (Heb 9,26). Fuera de nuestro texto, la expresión designa siempre el tiempo escatológico final (24,3), el momento del juicio (13,39.40.49).

38. Cf. el ensayo de cristología narrativa de QUESNEL, M., *Jésus-Christ selon Saint Matthieu* (París 1991) 180-185 [Trad. esp.: *Jesucristo según san Mateo* (Estella: Editorial Verbo Divino 1993)].

para ellos revisten una importancia fundamental: el grupo de *hoi hendeka mathêtai (los once discípulos:* 28,16).

Con ocasión del envío anterior –narrado en Mt 9,35-11,1–, «los once discípulos» habían sido presentados por primera vez como el grupo de *hoi dôdeka mathêtai (los doce discípulos:* 10,1), definidos después en 10,2 como *hoi dôdeka apostoloi (los doce apóstoles),* y en 10,5a simplemente como *hoi dôdeka (los Doce).*

¿Qué función tiene el grupo para los receptores del texto? ¿De qué modo se reconocen en él?

3.1.1. *«Los Doce» como modelo de identificación para todos los discípulos*

El apelativo *apostoloi,* en el primer Evangelio, se encuentra sólo en Mt 10,2, en la fórmula «los doce apóstoles»[39].

La peculiaridad de Mateo consiste en designar a «los Doce» como *mathêtai*: Mt 10,1; 11,1; 20,17; 26,20[40]. En 10,1 y 11,1[41] Mateo integra el *hoi dôdeka* de Marcos (Mc 6,7; cf. también 3,14) con el añadido *mathêtai.* En 13,10 (// Mc 4,10) elimina el primer término, mencionando sólo el segundo. A estos casos hay que agregar el *hoi hendeka mathêtai* de Mt 28,16.

Pero en nuestro texto, en conexión con el uso del sustantivo *mathêtês* está el empleo del verbo *mathêteuô,* que en 28,19 define la Misión de «los once discípulos». El verbo participa de la ejemplaridad del sustantivo correspondien-

39. *Apostolos* es relevante sólo en Hechos (28 veces) y en Pablo (34 veces). Está prácticamente ausente en la Biblia griega de los LXX: aparece una sola vez en forma de variante en la tradición manuscrita (3 Re 14,6). Su uso es correctamente juzgado como secundario –y, por consiguiente, no conferido por Jesús, sino surgido en el período posterior a la Pascua– por DUPONT, J., «Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?», *OrSyr* 1 (1956) 286-290; RIGAUX, B., «Die "Zwölf" in Geschichte und Kerygma», en: RISTOW, H./MATTHIAE, K. (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus.* Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung (Berlín 1960) 472; CERFAUX, L., «Pour l'histoire du titre *Apostolos* dans le Nouveau Testament», en: *Recueil L. Cerfaux.* Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse. Tomo III (BETL 71; Lovaina 1985) 199.

40. *Mathêtês* aparece en Mateo 73 veces, en Marcos, 46, y en Lucas, 37. En Mt 20,17 y 26,20 la variante *mathêtai* después de *dôdeka* es dudosa. Sobre todo, en el segundo texto, el peso de los testimonios externos contra la lectura *dôdeka mathêtai* es muy fuerte y, por lo tanto, se retiene como favorita la lectura breve. Cf. METZGER, B. M., *Textual Commentary,* 64.

41. Probablemente también en Mt 20,17 // Mc 10,32.

te[42] y su uso hace resaltar de modo muy relevante el carácter paradigmático y la estilización que quien emite el texto ha querido efectuar para que sus lectores pudieran identificarse con aquellos once *mathêtai*. Las personas que en el tiempo del Jesús histórico habían constituido el grupo de «sus doce discípulos» (10,1) y que después fueron «los once discípulos» (28,16), ahora son presentados por Mateo como «modelo» y «paradigma» de los lectores que en cada tiempo se hacen seguidores de Cristo.

Los lectores cristianos se reconocen en sus personajes y en su situación. Los eventos del pasado son elocuentes también en su presente. Lo que aquéllos han vivido se vuelve un «modelo de identificación» para todos los discípulos. Naturalmente, la distancia histórica no se elimina. Las situaciones no se reproducen «simplemente», sino que aquel grupo ha resultado ser «ejemplar». En su historia pasada, se transparenta, de alguna forma, el hoy comunitario[43]. Tal vez el primer artífice de esta asociación no fue Mateo. También Marcos tiene la propensión a fundar el significado de los Doce sobre su discipulado[44], haciendo así transparentes sus figuras.

Mateo vuelve sobresaliente este aspecto, hasta el punto de presentarlo como *el* camino de todos aquellos que aceptan la predicación del Evangelio (28,19).

---

42. Cf. Luz, U., «Die Jünger im Matthäusevangelium», *ZNW* 62 (1971) 159. No tiene razón Strecker al separar los dos términos: Strecker, G., *Der Weg*, 192. En 13,52, de hecho, *mathêteuteis* está puesto en relación con *syniêmi* (cf. 13,51). Una de las contraseñas del discípulo en Mateo es, precisamente, la «comprensión» de los acontecimientos (cf. 16,12; 17,13); al contrario de la imagen diseñada por Marcos, para quien la incomprensión constituye uno de los aspectos fundamentales de los seguidores de Jesús (cf. Mc 6,52; 8,17.21). En 27,57 el *prosdechomenos tên basileian tou theou* de Marcos (cf. 15,43) se convierte en *emathêteuthê tô[i] Iêsou*. La acogida del Evangelio del Reino significa para Mateo colocarse en el seguimiento de Cristo (cf. Mt 4,17.18-22).

43. Cf. Hummel, R., *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BET 33; Múnich 1963) 154; Rigaux, B., *Témoignage de l'Évangile de Matthieu* (Bruges 1967) 206 [Trad. esp.: *Testimonio del evangelio de Mateo* (Bilbao: DDB 1969)]; Schweizer, E., *Matthäus und seine Gemeinde* (SBS 71; Stuttgart 1974) 154; Frankemölle, H., *Jahwehbund und Kirche Christi*. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des «Evangeliums» nach Matthäus (NANF 10; Münster 1974) 153; Künzel, G., *Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums* (CTM 10; Stuttgart 1978) 150-151; Trilling, W., *Das wahre Israel*, 213; Wilkins, M. J., *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel*. As Reflected in the Use of the Term mathêtês (SNT 59; Leiden 1988) 171-172.

44. Cf. Schmahl, G., *Die Zwölf im Markusevangelium*. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (TTS 30; Trier 1974), 146-147, y Wilkins, M. J., *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel*. As Reflected in the Use of the Term Mathêtês (SNT 59; Leiden 1988), 132.

3.1.2. *«Los Doce» como delegados plenipotenciarios*

Incluso teniendo una función de ejemplaridad, el grupo de «los Doce» no ha perdido, sin embargo, su peculiaridad.

Conocidos por los lectores por una precisa colocación junto a Jesús, han mantenido –gracias a dicha colocación– una función de prestigio y un ascendente que influyeron también en las sucesivas experiencias.

La opinión que logra ver en ellos sólo modelos de un grupo del pasado [45] no tiene en cuenta la funcionalidad de la cual está revestida la unicidad de su colocación histórica: «estos Doce» son también los garantes y testimonios de la legítima *Paradosis* (Tradición). Veamos en qué sentido [46].

Con ocasión del primer envío, en Mt 10,5a, encontramos la fórmula *toutous tous dôdeka apesteilen ho Iêsous*. *Estos doce* son los nombrados en la lista que se da en 10,2b-4. Aquí tenemos un claro indicio literario para los receptores del texto: los «apóstoles», enviados por Jesús, se identifican con «estos Doce» [47]. Para los lectores, por consiguiente, el grupo de los Doce constituye el colegio de los Apóstoles, en relación con la Persona y la vida de

45. Esta difundida opinión la ha hecho propia también U. Luz, quien en la comunidad de Mateo no reconoce, ni la singularidad de un grupo de discípulos distinto de los otros, ni una estructura ministerial constitutiva: Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus I*, (EKKNT 1/1; Zúrich 1985) 176 [Trad. esp.: *El evangelio según san Mateo* (Salamanca: Sígueme 1993)]; Íd., *Das Evangelium nach Matthäus II* (EKKNT 1/2; Zúrich 1990) 82-86. Con acentuación diferente, pero en la misma línea, Crockett, B. R., *The Missionary Experience of the Matthean Community*. A Redactional Analysis of Matthew 10, Nueva Orleans 1986, 198-199.

46. Para un desarrollo más detallado de toda la argumentación, remitimos a Grilli, M., *Comunità e missione: le direttive di Matteo*. Indagine esegetica su Mt 9,35-11.

47. Desde este punto de vista, Mateo no difiere de Lucas. También Jerónimo reconoce, de algún modo, lo exclusivo de este grupo cuando, en el comentario a Mt 10,2, anota: «Catalogus apostolorum ponitur, ut extra hos qui pseudoapostoli futuri sunt excludantur»: Jerónimo, *Commentariorum in Matheum Libri IV*, 63. Cf. también: Trilling, W., «Amt und Amtverständnis bei Matthäus», en: Kertelge, K. (Hrsg.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (WdF 439; Darmstadt 1977) 538. Según G. Klein, el apostolado en la comunidad primitiva era una institución «abierta». Lucas habría sido el responsable de la restricción y de la atribución del título «apóstoles» a los Doce; cf. Klein, G., *Die Zwölf Apostel*. Ursprung und Gehalt einer Idee (FRLANT NF 59; Gotinga 1961). Otros han examinado más cuidadosamente el problema y han notado que existían ya tradiciones de origen palestinense que atribuían el título a los Doce: cf. Roloff, J., *Apostolat - Verkündigung - Kirche*. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen (Gütersloh 1965) 232-233. Para la exposición de la compleja problemática, cf. Rizzi, G., «L'"Apostolos" delle Tradizioni Sinottiche (MC, Q, MT, LC, E ATTI)», *RivB* 22 (1974) 3-37.

esús[48]: una entidad nada abstracta e ideal, sino concreta y li-
ada a individuos empíricos, con su propio nombre e identi-
ad[49], que, después de la defección de «uno de los Doce»
26,14.47), se convierten en «los once discípulos» (28,16)[50].

En 28,18-20, con ocasión del mandato universal de actuar
asta el fin del mundo, ellos reciben la investidura del Señor
esucitado, revestido de «todo poder». Por consiguiente, des-
e el inicio, la obra misionera destinada a los gentiles está in-
isolublemente unida a la figura de los Once (cf. 28,18). No
nuncian en nombre propio; son delegados. Es más, son «de-
egados plenipotenciarios», que obran con la investidura del
Kyrios revestido de todo poder (28,18).

De este modo, la *exousia* del colegio de los Doce se pro-
onga en la actividad de los misioneros. En la obra evangeli-
adora de los discípulos «hasta el fin del mundo» (28,20) los
ectores reconocen el mismo carácter carismático-institucio-
al que distinguía aquel determinado grupo; porque la co-
unidad de los discípulos ha sido constituida y caracteriza-
la precisamente a partir de aquella *exousia*. Esto resulta
odavía más evidente si se considera que el género literario de
Mt 28,16-20, más que características de aparición[51] o de en-
ronización[52], presenta elementos de investidura: el que man-

48. Los intentos aún existentes de negar la historicidad del grupo de los Doce en torno a Jesús no tienen consistencia real. Cf. RIESNER, R., *Jesus als Lehrer*. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Ueberlieferung (WUNT 2 Reihe, 7; Tubinga 1981) 483ss.

49. A nuestro parecer, también el cambio redaccional de *Levi* (Mc 2,14) en *Mathaios* (Mt 9,9) revela la intención de unir los Doce al Jesús terreno. De hecho, «Mateo el publicano» es uno de la lista (cf. 10,3).

50. *Hoi hendeka (apostoloi)* está presente también en Mc 16,14 (que, sin embargo, difícilmente puede considerarse auténtico), en Lc 24,9.33 y en Hch 1,26.

51. El género literario del texto es muy disputado. Bultmann, por causa del mandato de bautizar, piensa en una «leyenda cúltica», mientras que Dibelius piensa en una forma de revelación, ya que la aparición de Jesús resucitado se supone más que descrita. No hay «aparición»: falta la superación de la duda y el reconocimiento por parte de los discípulos: cf. DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga 1959) 285 [Trad. esp.: *Historia de las formas evangélicas* (Valencia: Comercial Editora de Publicaciones)]. La divergencia de impostación con el género de aparición se pone inmediatamente de manifiesto si se confronta nuestro texto con las «apariciones» descritas, por ejemplo, en Jn 20 y Lc 24.

52. Este esquema –que retoma los elementos del ritual de entronización oriental: elevación, presentación, entronización– ha sido propuesto por MICHEL, O., «Der Abschluss», 22, seguido por varios autores, entre los cuales se encuentra HAHN, F., *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13; Neukirchen-Vluyn 1963) 53-56. Sin embargo, esta propuesta no parece tener en cuenta los últimos elementos del texto que, junto a la figura del Resucitado, presenta también la misión de los discípulos.

da envía a sus mensajeros, que, a la manera de los enviados veterotestamentarios, se presentan a los destinatarios con la autoridad de quien les manda y, por consiguiente, como sus representantes[53]. Todo esto reforzado por el hecho de que, encontrándonos al final del Evangelio, estas últimas palabras adquieren la fuerza de un «testamento».

A los ojos del lector, por consiguiente, «los Doce» son considerados, de algún modo, Padres fundadores. Análogamente al Pueblo de Israel, que reconoce en los doce hijos de Jacob las columnas fundantes de las doce tribus (Gn 49,28), el pueblo mesiánico de la Nueva Alianza reconoce su origen en aquellos Doce. La comunidad de los lectores cristianos reconoce haber sido constituida mediante su existencia, y recurre a ellos para la comprensión de su propio ser y para comprender su papel en este mundo: así, los Doce constituyen la «norma-de-autocomprensión» y de «autoconfiguración».

3.2. *Los lectores y el mandato misionero*

En la solemnidad de las fórmulas y en la densidad de los contenidos expresados en las últimas palabras de Jesús, los usuarios del texto ven encerradas, no sólo las verdades de su fe, sino también los modelos de su actuar. Entre éstos, el mandato misionero, con el imperativo contenido en 28,19 *–haced discípulos de todas las naciones–*, es tal vez el elemento que cataliza con más fuerza la atención. El contraste con la perspectiva expresada en Mt 10,5b-6 –donde el destinatario del Evangelio es sólo Israel– ha dado constantemente como resultado una pesada problematización de la teología y del proyecto global del primer Evangelio. La investigación de una posible solución se ha desarrollado sobre todo a la luz del método histórico-crítico[54].

---

53. Cf. TRILLING, W., *Das wahre Israel*, 45-49, alude a un esquema veterotestamentario del tipo: revelación - instrucción - promesa. Muchos e interesantes datos en esta dirección se pueden encontrar en el más reciente estudio de FRIEDRICH, G., «Mt 28,18-20», 137-183. En este estudio se tienen en cuenta también los anteriores estudios que tocan el tema, entre los cuales la tesis de Frankemölle, que, basándose en la afirmación «Yo estoy con vosotros», nos envía al «formulario de Alianza» veterotestamentario: FRANKEMÖLLE, H., *Jahwehbund*, 60. También a la tesis de Hubbard, que, a su vez, nos envía a las «historias de llamada»: HUBBARD, B. J., *The Matthean Redaction*, 32ss. En FRIEDICH, G., «Mt 28,18-20», 155-162, se encuentran observaciones críticas con respecto a estas dos últimas propuestas.

54. Una reseña de las pistas seguidas y de los respectivos autores que las siguen se puede encontrar en: TRILLING, W., *Das wahre Israel*, 101-102; FRAN-

Un acercamiento «pragmático» al problema, incluso teniendo en cuenta las consideraciones ya desarrolladas, acentúa ulteriores aspectos: ¿Cómo han podido comprender los lectores de Mateo la conexión binaria de una visión un tanto parcial, expresada en 10,5b, con el manifiesto de la universalidad, representado en Mt 28,16-20? Aventuramos una respuesta.

3.2.1. *Tensión entre textos y horizonte interpretativo*

Decir que 10,5b-6 es un elemento judeocristiano que pertenece a la Tradición, mientras que 28,16-20 –con su visión universal– pertenece a la redacción, puede ser verdadero, pero deja sin solución la cuestión de fondo, que es la siguiente: ¿Qué ha querido sugerir Mateo presentando un Evangelio que contiene las dos perspectivas?

Se podría suponer que el autor haya desempeñado el mero papel de compilador, dejando el juicio al lector. Pero esta solución resulta ser al menos improbable, ya que Mt 28,16-20, por el tenor del texto y la posición que ocupa, resulta ser privilegiado.

Por otra parte, pensar que el sentido venga «únicamente» de 28,16-20, en cuanto espejo de la conciencia del autor, no resuelve completamente el problema. Queda por explicar por qué Mateo ha conservado 10,5b-6, que, en el contexto global de la obra, introduce una evidente tensión.

La presencia simultánea de los dos textos, sin la eliminación de cualquiera de los dos, significa que el autor ha querido intencionalmente hacer surgir una problemática que a él le interesaba mucho. ¿De qué se trata, y cómo se identifican los lectores con tal perspectiva?

Un contraste más o menos latente se puede percibir también en otros ámbitos del Evangelio. Los más importantes son:

– la posición de Jesús (Comunidad) ante la Ley (5,17-48);

– la posición en las confrontaciones con motivo del impuesto para el templo (17,24-27);

KEMÖLLE, H., «Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium», en: KERTELGE, K. (ed.), *Mission im Neuen Testament* (QD 93; Friburgo/Basilea/Viena 1982) 100-103; BARTNICKI, R., «Der Bereich der Tätigkeit der Jünger nach Mt 10,5b-6», *BZNF* 31 (1987) 250-253.

– el problema de la verdadera o falsa comprensión e interpretación de la Torah (23,16-22.23).

Todos estos textos están impregnados de una fuerte coloración judeocristiana, no sólo por la lengua y la formulación, sino también por los contenidos mismos[55]. Su estructura básica consiste en dos elementos, puestos en tensión. De este modo, los lectores son llevados a superar el primero (que, sin embargo, no es anulado, sino sólo estimado como inadecuado) y a identificarse con el segundo.

La reflexión de Mateo sobre el problema de la Ley constituye el ejemplo más clásico de este procedimiento. En 5,17-48 es presentada la combinación de las dos unidades literarias, bien identificables: 5,17-20 y 5,21-48[56].

En la argumentación del discurso, Mt 5,17-20 –con la afirmación de que Jesús no ha venido a abolir la Ley, sino a llevarla a cumplimiento (5,17)– tiene una función «programática»[57]. El esquema antitético *–êkousate hoti errethê... egô de legô hymin (habéis oído que se dijo... y ahora yo os digo)–*, repetido seis veces en Mt 5,21-48[58], tiene la marca de aquella sentencia inicial. Con 5,17-20 Mateo preserva, por consiguiente, a sus lectores de una falsa comprensión del texto que sigue en 5,21-48. «Y ahora yo os digo» no constituye una anulación de la Ley, sino su cumplimiento, en el sentido de que se reconoce a Jesús como un intérprete suyo autorizado. En el tiempo nue-

55. No es importante establecer, a este propósito, si los «logia» han sido pronunciados por Jesús y después conservados fielmente en círculos cristianos provenientes del judaísmo, que hayan permanecido muy conservadores; o bien, si han recibido su formulación precisa exactamente en estos ambientes en base a algunas declaraciones hechas por Jesús.

56. La posición de esta unidad dentro de la estructura global del «sermón del Monte» es aún controvertida, sobre todo por la dificultad que los estudiosos tienen al definir la estructura de Mt 5-7. La idea de una estructura concéntrica es compartida sustancialmente por RIESNER, R., «Der Aufbau der Reden im Matthäus-Evangelium», *TBei* 9 (1978) 174-176; LUZ, U., *Matthäus I*, 185-187; KÜRZINGER, J., «Zur Komposition der Bergpredigt nach Matthäus», *Bib* 40 (1959) 569-589. En todo caso, es opinión muy común entre los estudiosos que Mt 5,17-20 constituye el pasaje inaugural de una unidad con desarrollo subsiguiente: cf. RIESNER, R., *Aufbau der Reden*, 173-176; LUZ, U., *Matthäus I*, 227; BORNKAMM, G., «Der Aufbau der Bergpredigt», *NTS* 24 (1978) 419-432. Para J. Kürzinger Mt 5,21-48 forma, si no la única, sí la primera unidad, detectada por los cuatro versículos que preceden: cf. KÜRZINGER, J., «Komposition der Bergpredigt», 582.

57. Cf. MARGUERAT, D., *Le Jugement dans L'Évangile de Matthieu* (Le Monde de la Bible; Ginebra 1981) 121-122.

58. El esquema es constante, aun cuando hay variantes en la formulación. Las seis veces que aparece están en Mt 5,21-22.27-28.31-32.33-34.38-39.43-44.

vo, inaugurado por su venida, es Él quien confiere a la Voluntad de Dios expresada en la Ley su valor normativo[59].

Por consiguiente, por una parte Mateo condivide con la Tradición veterotestamentaria que la Voluntad divina está inscrita en la Ley; por la otra, denuncia como inadecuada la concepción que no reconoce en los mandamientos de Jesús la interpretación auténtica. Mediante la tensión entre pasado y presente, Mateo lleva a sus lectores a identificarse en el presente de Jesús, enviado escatológico, venido a dar a la Ley su validez plena y definitiva. De este modo, los usuarios del texto reconocen el valor permanente del patrimonio pasado, pero orientan sus propias decisiones según los nuevos horizontes hermenéuticos aportados por Jesús, promulgador de nuevos modelos de acción[60].

Mateo resuelve de manera análoga el problema de la Misión, conjugando al mismo tiempo el particularismo de 10,5b-6 y el universalismo de 28,16-20. Analicemos el proceso.

3.2.2. *Mt 10,5b-6 y la perspectiva universal del «modelo mateano»*[61]

Para algunos autores, la presencia simultánea de dos textos sería el síntoma evidente de una fuerte tensión existente dentro de la comunidad. Un sector habría sido fuertemente tradicional y habría relacionado la Misión sólo con Israel; el otro, por el contrario, respondiendo a las perspectivas abiertas por el Resucitado, habría tenido el apoyo de Mateo[62].

---

59. Cf. DAVIES, W. D., *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1964) 418-422 [Trad. esp.: *El Sermón de la Montaña* (Madrid: Cristiandad 1975)]. Banks observa correctamente que aquí no se pone en tela de juicio la relación de Jesús con la Ley, sino que más bien se cuestiona la relación de esta última con Jesús mismo: BANKS, R., «Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Matthew 5:17-20», *JBL* 93 (1974) 242. Sobre el tema, cf. también: BARTH, G., «Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus», en: BORNKAMM, G./BARTH, G./HELD, H. J. (eds.), *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1; Neukirchen 1960) 138.143-149.

60. Cf. BROOKS, S. H., *Matthew's Community*. The Evidence of his Special Sayings Material (JSNTSS 16; Sheffield 1987) 120.

61. Cf. GRILLI, M., «L'universalismo nei Sinottici», 301-308.

62. Los estudios de S. Brown sobre el tema reflejan sustancialmente esta postura: cf. BROWN, S., «The Two-fold Representation of the Mission in Matthew's Gospel», *ST* 31 (1977) 30; Íd., «The Matthean Community and the Gentile Mission», *NT* 22 (1980) 213-221. Posturas semejantes son sostenidas por: LUZ, U., *Matthäus I*, 66-67, quien ve la comunidad judeocristiana «en una encrucijada»: la elección entre una existencia propia autónoma y la

Sin embargo, esta explicación no tiene soportes sólidos: en ninguna parte del Evangelio la Misión *de los discípulos* a los gentiles aparece como problema[63]. Veinte o treinta años antes, Pablo había debido luchar por la entrada gratuita de los paganos en la Iglesia. En la comunidad de Mateo, ésta era una situación ya aceptada[64].

La solución se debe buscar en otra dirección. Y precisamente en el hecho de que Mateo, hablando de este tema, instruye a los destinatarios de su escrito sobre el plan de Dios realizado en Jesús en el tiempo final. No obstante la visión limitada del Antiguo Testamento, los profetas habían anunciado un tiempo escatológico en el cual la salvación habría llegado a todos los pueblos[65]. Mateo hace tomar conciencia a sus lectores de que este tiempo ha llegado. Mt 10,5b-6 es solamente el primer momento de un proceso que se realiza plenamente sólo en el momento final, con el envío del Resucitado a todos los pueblos (28,16-20)[66].

La problemática era extremadamente seria, pues implicaba no sólo el futuro de la Iglesia, sino el sentido mismo de la Misión de Jesús[67]. Con la intención de confirmar a sus lectores/oyentes en una conciencia sólidamente basada en la Tradición, Mateo pone en claro que Jesús ha tomado en serio el An-

---

apertura a los paganos; MAIER, J. P., *Vision*, 28, quien identifica el estado de transición en el crecimiento de la parte pagana en aquella que una vez había sido una iglesia fuertemente judeocristiana. CROCKETT, B. R., *Missionary Experience*, 41, piensa que Mateo haya incluido 10,5b-6 para no contradecir el elemento judeocristiano conservador de su comunidad, ya frustrado por la óptica universal de la misión (cf. también pp. 187 y 196). Pero de este modo se vacía el problema de su contenido teológico.

63. Esta observación de TRILLING, W., *Das wahre Israel*, 138 es muy pertinente. Cf. también KILPATRICK, G. D., *The Origins of the Gospel according to St Matthew* (Oxford 1946) 119; HAHN, F., *Verständnis der Mission*, 109-111; WALKER, R., *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (FRLANT 91; Gotinga 1967) 75-77; FRANKEMÖLLE, H., *Jahwehbund*, 108.

64. La tesis de TAGAWA, K., «People and Community in the Gospel of Matthew», *NTS* 16 (1969-1970) 149-162, según la cual la comunidad judeocristiana sería el ámbito en el cual la obra misionera tendería a hacer entrar a los pueblos paganos, violenta el pensamiento de Mateo.

65. Cf. sobre todo Is 2,2-5; 19,16-25; 42,6; 49,6; Miq 4,1-5. El tema de la conciencia misionera en el Antiguo Testamento y en el judaísmo, junto con la correspondiente bibliografía, es desarrollada en: GRILLI, M., *Comunità e missione*.

66. También Jerónimo hace notar que no existe contradicción entre los dos mandatos de Jesús, porque uno pertenece al tiempo anterior y el otro al tiempo sucesivo a la Resurrección: JERÓNIMO, *Commentariorum in Matheum Libri IV*, 65.

67. El encargo misionero depende precisamente del punto de vista cristológico: KASTING, H., *Anfänge*, 112.

tiguo Testamento[68]. Así como no se discute su lealtad con la *Tôrah* y los *Nebi'îm* (cf. 5,17-19), tampoco se debe ni siquiera dudar de su fidelidad por lo que toca a uno de los valores fundamentales del judaísmo: que el Mesías es Mesías de Israel.

La historia presentada por el Evangelista, de hecho, es la obra de Jesús-Mesías en medio de su Pueblo[69]. Mt 15,24 y 10,5b-6 tienen la función de demostrar que, en la obra del Mesías Jesús y de la comunidad mesiánica, Israel ha ocupado el lugar que las Escrituras habían anunciado[70].

Dicho esto, sin embargo, Mateo catequiza a los suyos sobre la perspectiva nueva, ya prevista de algún modo por los profetas: Jesús es el cumplimiento último y definitivo, y los gentiles son evangelizados. Para que se cumpla la Misión como un camino consciente y querido para los demás, es necesaria la convicción de la irrupción de los últimos tiempos[71]. Por esto Mateo insiste tanto sobre la escatología[72]. La nueva conciencia cristiana, de acuerdo a este tiempo, es manifestada en las palabras finales del Resucitado (28,16-20) que abren, ante los mensajeros cristianos, el camino de las naciones[73]. Sin embargo, Mt 28 no es un «deus ex machina»[74], que resuelve en forma inesperada el problema. Desde el primer versículo de su Evangelio, Mateo menciona a David y a Abraham, anunciando así, como tema dominante, la salvación de Israel y de los paganos[75]. Él distribuye después este tema en

68. Sobre la seriedad con que Jesús toma el Antiguo Testamento, cf. TRILLING, W., *Das wahre Israel*, 105.

69. El horizonte de la actividad de Jesús es Palestina, con ciertas dilataciones de la tierra de Israel hasta los territorios «de las naciones» (cf. Mt 8,28), según la visual profética que considera a Jerusalén como «luz de las naciones» (Is 60,3ss).

70. En este sentido, tiene razón GOPPELT, L., *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*. Ein Auftrieb der Urgeschichte der Kirche (BFCT 55, 2 Reihe; Gütersloh 1954) 181. Cf. también LEGRAND, L., *Le Dieu qui vient*. La Mission dans la Bible (París 1988) 77-78.

71. Cf. HEMPEL, J., *«Die Wurzeln des Missionswillens im Glauben des AT»*, especialmente 258-272.

72. Ha sido sobre todo el libro de STRECKER, G., *Der Weg*, el que ha hecho esto evidente.

73. Tertuliano, despues de haber observado que el orden contenido en Mt 10,5b-6 pertenecía al tiempo pasado de los Apóstoles, con gran énfasis exclama en el *De fuga in persecutione*, 6.3: «Nobis autem et via nationum patet, in qua et inventi sumus et usque in finem incedimus et nulla civitas excepta est, quo per totum orbem praedicamus, sed nec cura nobis Israelis iniuncta est extra ordinem, nisi qua et omnibus gentibus praedicare debemus»: BULHART, V., *Tertulliani Opera*. Pars Quarta (CSEL 76; Vindobonae 1957) 26.

74. Cf., por el contrario, BROWN, S., *Two-fold Representation*, 31.

75. «Hijo de Abrahán» (Mt 1,1) no hace referencia sólo a Israel, sino también a los gentiles (cf. Gn 17,5; 44,19; 1 Mac 12,19-21).

toda su obra[76], hasta en los lugares de más estricta visión judía, como Mt 10,5-42 y 15,21-28[77]. Sabiamente, y ya desde el principio, el autor señala un camino propedéutico para sus lectores, el mismo que seguirá en el curso de toda la obra, hasta la meta, representada por Mt 28,16-20[78].

3.2.3. *El bautismo*

El texto enlaza sustancialmente el ser *mathêtai (discípulos)* con el bautismo.

Para los lectores del Evangelio, la mención del bautismo provoca una cierta sorpresa[79]. Pero no hay duda alguna de que el texto invita a considerarlo como el primer elemento constitutivo del discipulado. Los receptores del texto están en conocimiento de la obra del Bautista en el Jordán (Mt 3), pero el modelo de identificación, presente en el encargo del Resucitado, es esencialmente diverso[80].

La fórmula presente en Mt 28,19, con la mención del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, pone el bautismo de los discípulos sobre la huella de comprensión del Bautismo de Jesús. En Mt 3,13-17 la «voz del cielo» es la del Padre; Jesús es llamado «mi Hijo predilecto» y «el Espíritu de Dios» desciende como una paloma. Por consiguiente, como el ser y el actuar de Jesús están marcados por su relación con el Padre y el Espíritu Santo (cf. Mt 11,25-27), así los lectores cristianos, que ya reconocen en Jesús «al Hijo» (11,27; 28,19), reconocen en su propia vida y en su obrar la impronta de la Trinidad[81]. En cuanto *mathêtai*, están ligados a Jesús por una especial relación: son «sus hermanos» (28,10), hijos del mismo Padre (5,9.45), y pueden llamar a Dios «Padre nuestro» (6,9). La ex-

76. Cf. FRANKEMÖLLE, H., «Zur Theologie», 110; BARTNICKI, R., «Bereich der Tätigkeit der Jünger», 254.

77. El anuncio a los paganos en el discurso de envío es retomado en 10,18 y en el texto de la mujer cananea, rechazada en un primer momento por Jesús; de hecho, al fin se hace el milagro (cf. 15,28).

78. Es interesante notar que, para otro judío como Pablo, la misión a los gentiles no es un punto de llegada, sino de partida. Su vocación, de hecho, coincide desde el principio con la toma de conciencia de un oficio misionero en favor de los gentiles (cf. Gál 1,16); cf. HENGEL, M., «Die Ursprünge der christlichen Mission», *NTS* 18 (1971-72) 22-23.

79. Cf. *El bautismo en el nombre...* en 2.2.2 *b*, p. 86.

80. Cf. LENTZEN-DEIS, F., *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen (FTS 4; Francfort del Meno 1970).

81. PATTE, D., *The Gospel According to Matthew* (Philadelphia 1987) 402.

presión *eis to onoma (en el nombre)*[82] constituye una señal para quien lee: los bautizados entran a formar parte de un *dinamismo* intra-divino, y su misión consiste en hacer entrar, mediante el bautismo, a todos los hombres en este maravilloso proceso de salvación. De este modo, los lectores reconocen en el bautismo el verdadero «nuevo signo de la Alianza»[83]. El bautizado, con este rito, es incorporado a la vida divina y eclesial.

3.2.4. *La observancia de los mandamientos*

Los lectores son enlazados también con la observancia de los mandamientos de Jesús.

A diferencia del primer envío a Israel, en el que se les mandó hacer milagros y exorcismos (cf. 10,8), en el mandato misionero a los gentiles se insiste, por el contrario, en la observancia de los mandamientos de Jesús. El lugar hermenéutico del Evangelio es la praxis, en el sentido del cumplimiento de la Voluntad de Jesús.

Los lectores no toman esta singularidad como un rechazo de los milagros[84]. Ellos saben que los milagros acompañan, sea el anuncio de Jesús (cf. sobre todo Mt 8-9), sea el de los enviados (10,7-8). Por otra parte, los usuarios del texto saben que los milagros no son signos incontrovertibles de una comunidad cristiana. Un claro indicio de esta verdad está en Mt 7,21-23. La invocación *kyrie kyrie* (*Señor, Señor*) sugiere que estamos dentro de la comunidad cristiana[85]. Los falsos profetas cristianos obran prodigios, pero son estigmatizados porque son *ergazomenoi tên anomian (obran la iniquidad:* 7,23)[86]. Lo que define a los *mathêtai (discípulos)* de Cristo es el «hacer» la Voluntad del Padre (Mt 7,21), la obediencia a la Torah del Mesías (5,19; 7,24-27) y la práctica de

82. SCHNIEWIND, J., *Das Evangelium nach Matthäus* (Gotinga ^{11}1984) 281, ha puesto de relieve la peculiaridad de la expresión «*eis*» *to onoma*.

83. NEPPER-CHRISTENSEN, P., «Die Taufe im Matthäusevangelium im Lichte der Traditionen über Johannes den Täufer», *NTS* 31 (1985) 201.

84. En esto tiene razón SCHWEIZER, E., «Observance of the Law and Charismatic Activity in Mattew», *NTS* 16 (1970) 209. Cf. también TRILLING, W., «Amt un Amtverständnis», 532.

85. DAVIES, W. D./ALLISON, D. C., *The Gospel According to Saint Matthew I.* A Critical and Exegetical Commentary (ICC; Edimburgo 1988) 712.

86. En Mt 24,11-12, la *anomia* (iniquidad) –signo inconfundible de los últimos tiempos– está asociada de nuevo a la actividad de los falsos profetas y se manifiesta en el enfriamiento del amor.

la «justicia» (6,1-18). Son las «obras buenas» de los discípulos las que impulsan a los hombres a glorificar al Padre celestial (Mt 5,16). Mateo se muestra muy preocupado por este aspecto de la vida cristiana. Es por esto que, en el primer Evangelio, Jesús, en vez de indicar *tous peri auton kyklô[i] (los que están sentados alrededor)* como aquellos que hacen la voluntad del Padre (Mc 3,34-35), agrega *tous mathêtas autou* (sus discípulos) (Mt 12,49). Ellos son los modelos de identificación para quien lee y/o escucha. Los destinatarios del Evangelio saben bien que el mensaje de Cristo no es una *paradosis (tradición)* de los hombres (cf. 15,3), sino *entolê (mandamiento)* (28,20), que posee la autoridad de Dios. A ella uno se apega de la misma forma que el Pueblo de la Antigua Alianza a la Voluntad de YHWH[87].

3.3. *Los lectores y la presencia del Señor*

El último elemento, que constituye el sello de nuestro pasaje y de todo el Evangelio (cf. 1,23), es la Palabra de Jesús sobre la presencia entre los suyos. *Kai idou egô meth'hymôn eimi (y he aquí que yo estoy con vosotros)* no es vista por los lectores como una frase neutra. El trasfondo veterotestamentario atestigua que se trata de un compromiso, de una promesa; una promesa que responde a las dudas y a las incertidumbres de los interlocutores (cf. 28,16). Como respuesta a la «poca fe», Mateo presenta la Palabra, y no nuevas apariciones. A diferencia de los otros evangelistas, que se preocupan por iluminar las vacilaciones de los discípulos con nuevas visiones u otros signos (cf. Mc 16,14; Lc 24,41-43; Jn 20,27), la originalidad de Mateo consiste en hacer relampaguear ante los ojos de los lectores las palabras autoritativas de Jesús (vv. 18-20) como respuesta resolutiva a sus incertidumbres (vv. 16-17). La visión no es ya determinante[88]. En Jesús, *Dios-está-con-nosotros* (1,23; 28,20): es ésta la primera y la última palabra. *Heôs synteleias tou aiônos (hasta el fin de los tiempos)* engloba todo el tiempo que corre entre el Jesús histórico y su retorno final; un tiempo caracterizado por la siembra y el crecimiento, del buen grano y de la cizaña (cf. 13,24-30). *Egô meth'hymôn eimi* es un estímu-

87. La expresión *entellesthai* + (*panta*) *hosa* en el Antiguo Testamento expresa precisamente la Voluntad de Dios, que obliga: Cf. en los LXX Ex 7,2; Dt 1,3.41; 12,11; 13,1;, etc.

88. Cf. BARTH, G., «Das Gesetzesverständnis», 123-124.

lo constante a buscar su presencia en esta experiencia contradictoria, en la tribulación escatológica (cf. Mt 8,23-27), en el momento de las persecuciones de los hombres (cf. Mt 10,17-23), en las necesidades de los «hermanos más pequeños» (Mt 25,40.45).

De este modo, el emisor del texto se despide de sus lectores, muy consciente de que la historia narrada por él orientará la vida de muchos, hasta el final de la historia

Análisis pragmalingüístico de Lucas 16: El problema de la estructura y la composición

César Mora Paz

ntroducción

Esta perícopa está ubicada en el «Viaje a Jerusalén», cuas indicaciones topográficas son:

- Hacia Jerusalén: 9,51; 13,22; 17,11.
- Se acercan a Jericó: 18,35.
- Jesús entra en Jericó: 19,1.
- Se acercan a Jerusalén: 19,11.29.41.
- Entra Jesús en el templo y expulsa a los vendedores: 19,45.

En 19,45 tenemos la última noticia del viaje. Después de stas indicaciones, cambia la temática. Empieza a utilizarse l imperfecto: se trata de las actividades que Jesús acostumraba hacer en Jerusalén; podríamos decir que Jesús está ya instalado» en Jerusalén para sus actividades finales. Jesús se queda» en el templo enseñando (9,47-21,38); y esto sólo n Lucas, quien evita la narración de la salida a Betania, la unción en Betania y la maldición de la higuera, que se tienen n Marcos y en Mateo. Por estas indicaciones, coincidimos on De la Potterie, Léon-Dufour y Robinson en fijar el fin del viaje» en 19,46, en vez de en 19,27[1].

La delimitación del capítulo 16 de Lucas como unidad temática no parece ser una cuestión demasiado difícil. La pare precedente, Lc 15, había estado manejando la temática de a misericordia de Dios («parábolas de la misericordia», dirigidas a «los fariseos y los escribas»). Al llegar al capítulo 17, Lucas inicia una «miscelánea» de enseñanzas: a los discípu-

1. Cf. De la Potterie, I., *La fine del Viaggio di Gesù a Gerusalemme nel Vangelo di Luca (Lc 18,31-19,46)* (Roma: P.I.B. 1980-1981) 14-17.

los (v. 1), a los apóstoles (v. 5), a los fariseos (v. 20), etc.[2] El pasaje no tiene problemas textuales relevantes, a nuestro modo de ver[3].

El problema de la unidad de Lc 16 se detecta cuando localizamos algunos versículos que parecen estar hablando de otra cosa (cf. vv. 16-18). Sobre todo el v. 18, que parece hablar de algo completamente ajeno al tema: habla del divorcio[4].

Mucho se ha discutido sobre la composición del texto. A veces se le ha considerado como *no* unitario, como si Lucas hubiera puesto, sin saberse por qué, unos versículos intermedios (vv. 14-18) entre dos parábolas que no hablan claramente sobre el uso de los bienes de este mundo como lo hace el resto del capítulo.

No parece ser lo más indicado el considerar así este capítulo tan relevante en Lucas, ya que es un escritor bastante cuidadoso. Deberíamos suponer que quiso elaborar un texto

2. Cf. FITZMYER, J. A., *The Gospel According to Luke I-II* (Anchor Bible; Garden City, N.Y.: Doubleday 1981-1985) 1095 [Trad. esp.: *El evangelio según Lucas* (Madrid: Cristiandad 1987)]; MARSHALL, I. H., *The Gospel of Luke*, (Exeter: Paternoster 1978) 613. Después citaremos estos libros con la abreviatura «*Commentary*».

3. En el v. 1 hay una variante textual. Nos parece irrelevante. Se trata de un *autou* que se refiere a los discípulos *(mathêtas)*. Por crítica externa, se puede descartar por la debilidad de los testimonios, frente a los más seguros en el texto. Internamente, se explica fácilmente como concordismo. En el v. 2 existe una variante: *dynêsê*, en vez de *dynê*. La segunda lectura está bien atestiguada. La variante es, además, irrelevante. En 16,14 algunos manuscritos reportan un *kai* después de «cavar, no puedo» (papiro 75 y «B»). Está mal representada esta lectura, y nos parece, además, irrelevante. Algunos manuscritos (K, «pi mayúscula», 1079, D, etc.) agregan un *kai* que puede explicarse como un intento de mejorar la expresión, ya que los discípulos estaban también *(kai)* escuchando: 15,2. Cf. METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the New Testament* (Londres/N.Y: U.B.S. 1975) 165-166.

4. Bibliografía básica: DUPONT, J., *Le Beatitudini II* (Edizioni Paoline 1977) 95.186.252ss; FITZMYER, J. A., *The Gospel According to Luke* (Anchor Bible 28 A; Garden City, N.Y.: Doubleday 1986) 1095ss; TUYA, M. DE, *Biblia Comentada V*. Evangelios (Madrid: Editorial Católica 1964) 872ss; STUHLMUELLER, C., «The Gospel According to Luke», JBC II, 149; MARSHALL, I. H., *Commentary*, 622.625. Otra bibliografía especializada: FEUILLET, A., «Les paraboles de Luc: Chap. 16. Recherches sur la conception chrétienne du droit de propriété et sur les fondements scripturaires de la doctrine sociale de l'église», *Esprit et Vie* 89 (1979) 241-250.257-271; HICKLING, C. J. A., «A tract on Jesus and the Pharisees? A Conjecture on the redaction of Luke 15 and 16», *Jeythrop Journal* 16 (1975) 253-265; RODENBUSCH, E., «Die Komposition von Lukas 16», *ZNW* 4 (1903) 243-254; SAMAIN, E., «Approche littéraire de Lc 16», *Foi et Vie* 72 (1973) 39-62; DERRETT, J. D. M., «Fresh Light on St. Luke XVI. II. Dives and Lazarus and the preceding Sayings», *NTS* 7 (1960-61) 364-380; GROBEL, K., «... Whose Name was Neves», *NTS* 10 (1963-64) 373-382.

coherente, de acuerdo a su estilo. La colocación de esos versículos intermedios (vv. 14-18) puede muy bien tener su «lógica» en el pensamiento del evangelista. Su colocación los redimensiona, no importa de qué fuente vengan. Tratemos de ver esta «lógica» en la composición del texto.

Tal vez se pueda manejar esta problemática desde el punto de vista de la «intención del autor», detectable a través del texto mismo. Estaríamos ante una consideración de tipo «pragmático», útil para hacer ver las intenciones del escritor y las expectativas del lector.

Partimos del principio de que un autor literario, mientras no nos conste lo contrario, trató de escribir algo lógico y bien estructurado[5]. Obligación nuestra es encontrar la situación comunicativa en la que el texto aparece como coherente internamente y como un elemento de coherencia en dicha situación. En las siguientes consideraciones sobre la composición del texto trataremos de «reconstruir», a través del texto mismo, la situación comunicativa que, basándose en «convenciones» y «convencionalismos» de aquella época, hacen que el texto sea relevante, lógico y acertado.

Pero las intenciones del autor santo no pueden detectarse a través del texto si no es analizando concienzudamente el mismo, lo cual nos proponemos hacer en tres pasos metodológicos: la *sintáctica*, la *semántica* y la *pragmática*. Se trata, por consiguiente, de un estudio exegético. Pero no tratamos de que sea exhaustivo. Sólo presentamos los elementos que justifiquen nuestras conclusiones y que logren hacer ver los pasos de un camino: *el método pragmalingüístico*. Al final ofreceremos un pequeño resumen de nuestras conclusiones acerca de la composición de Lc 16.

1. Sintáctica

Haremos aquí sobre todo observaciones gramaticales y estilísticas (repeticiones, coherencias e incoherencias, gradaciones, preguntas de tipo retórico, etc.) que afectan a la superficie del texto. Trataremos de ver también ciertos indicios de división del texto, indicios basados en observaciones gramaticales, lexicales y estilísticas.

5. Cf. Beaugrande, R. de-A./Dressler, W. U., *Introduzione alla linguistica testuale* (Bolonia: Il Mulino 1984) 13-29 [Trad. esp.: *Introducción a la lingüística del texto* (Barcelona: Ariel 1997)].

1.1. *Versículos 1-8a*

En 14,25, el público de Jesús era «mucha gente». En 15,1, su público se describe como «los publicanos, los pecadores, los fariseos y los escribas». En 16,1 se mencionan «también» los discípulos. Aparentemente, el público de Lucas cambia en 16,1, dando la impresión de que, en la narración, los fariseos han desaparecido. Sin embargo, en 16,14 constatamos que aún están presentes, ya que «escuchaban todas estas cosas... y se burlaban de Él». No todo «cambio de auditorio» quiere decir, forzosamente, cambio de tema; pero sí puede ser un indicio, como en el caso presente, de que la temática empieza a orientarse en determinada dirección, como veremos en la semántica[6].

Lucas emplea *anthrôpos tis* (10,30; 12,16; 14,2; 15,11; 16,1.19; 20,9) o *anêr tis* (8,27; Hch 5,1) para empezar una narración. J. Jeremias[7] atribuye esta expresión a una fuente propia de Lucas, mientras que la expresión *anêr tis* sería propia de su pluma. Esto dista mucho de ser seguro[8]. Más bien, *tis* más un nombre es propio del estilo de Lucas: 38 veces[9].

El diálogo con el administrador infiel empieza con una pregunta retórica, a la manera de Gn 12,18 ó 20,9. La frase *ti touto akouô* es abreviatura de *ti esti touto ò akouô*[10]; cf. LXX Gn 42,28[11].

El soliloquio *(en heautô)* (v. 3) es frecuente en las parábolas de Lucas. El monólogo con que empieza la reflexión del mayordomo *(ti poiesô* = ¿Qué haré?) es un recurso utilizado frecuentemente por Lucas, como medio escénico, en lugares exclusivos de él (cf. 12,17; 15,11-32; 16,1-8; 18,1-4); y tiene una característica: no sólo es un medio escénico («dramático»), sino que también tiene la característica de manifestar la manera de ser íntima de quien habla[12]. De esta forma son un recurso excelente para manifestar el pensamiento concreto del evangelista[13]. Se trata de preguntas al estilo de Sir 11,23-

6. Cf. MEYNET, R., *Il Vangelo secondo Luca*. Analisi Retorica (Roma: Dehoniane 1994) 489.

7. *Die Sprache des Lukasevangeliums* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1980) 191.

8. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 886.

9. Cf. HAWKINS, J. C., *Horae Synopticae* (Oxford: Clarendon 1909) 16-23.

10. Cf. ZERWICK, M., *Analysis*, 182.

11. Cf. BD 131,2.

12. Se ha observado que, si nos atenemos a los antiguos macrogéneros, ellos son: épica, lírica y drama. Los evangelistas tienen más de dramaturgos.

13. Por ejemplo, cuando el «rico necio» de 12,17 dice: «¿Qué haré?», expresa toda una concepción del mundo y de la vida, que le caracteriza. Cf.

24. Fitzmyer[14] observa que, cuando Lucas utiliza *dialogisesthai en autô legôn*, se trata de un «septuagentismo», que expresa lo que la persona siente íntimamente. En el caso presente está disimulado por el verbo *legein (eipen de en heautô)*. Falta el *legôn* de los LXX aquí como en 5,22. *Ti poiêsô* puede ser futuro o subjuntivo aoristo deliberativo[15].

Al decir el mayordomo «sé» (*egnôn* = «ya supe») (v. 4), se está utilizando un «aoristus gnomicus»[16]. Se trata de un aoristo que tiene tambien equivalencia de presente: supe y sé.

A propósito de *dexontai mou* («me reciban»: ¿Quiénes?) (v. 4; v. 9), podemos observar, con Blas-Debrunner[17], que se trata de un impersonal pasivo (= «se me reciba»). Posiblemente es el casò de Lc 12,20: *apaitousin* «te pedirán (el alma)». Hay quien piensa que los que piden el alma del «rico necio» son los ángeles. Más bien se trata de un plural «impersonal»[18].

La expresión *hena hekaston* significa que llamó uno por uno a los deudores de su señor. Lo que sigue son sólo dos ejemplos.

Dice el v. 8a: *kai epênesen ho kyrios*. El *kyrios* se puede referir a Jesús (cf. v.1) o al patrón del *oikonomos* (cf. v. 3). Si «el señor» de 8a es Jesús, no se explica tan bien, redaccionalmente hablando, que, después de un comentario del evangelista sobre el Señor Jesús, Jesús mismo empiece nuevamente a hablar de improviso en el v. 9: «*kai egô legô hymin...*» (Yo les digo...).

La expresión *tês adikias* es un genitivo hebreo, como en 13,27.

1.2. *Versículos 8b-13*

El segundo *hoti* (v. 8b) parece forzado: se explica mejor como introducción a un comentario de la primitiva comuni-

---

Mora Paz, C., «La "necedad" de un rico (Lc 12,13-21): aproximación al pensamiento de Lucas acerca de la riqueza», en: Lentzen-Deis, F. (ed.), *Anunciar a Jesús* (México D.F.: Librería Parroquial de Clavería 1984) 164; Id., «Necedad y cordura en la vida cristiana. Una reflexión sobre Lc 12,13-34», en: Lentzen-Deis, F. (ed.), *Jesús en la reflexión exegética y comunitaria* (Bogotá: Paulinas 1990) 120.

14. *Commentary*, 115.584.973.

15. Zerwick, M., *Graecitas Biblica* (Roma: Pontificio Instituto Bíblico) 348 [Trad. esp.: *El griego del Nuevo Testamento* (Estella: Editorial Verbo Divino 1997)].

16. Cf. Zerwick, M., *Graecitas*, No. 256.

17. Cf. BD No. 130,2

18. Cf. Mora Paz, C., *Necedad y cordura*, 119; Bauer, W., *Lexicon*, 80.

dad, que se continúa, aunque en etapas diferentes de la redacción, en el v. 9, como se verá en la semántica.

Con 8b empieza un estilo antitético: hijos de este mundo / hijos de la luz; dinero injusto / eternas moradas; fiel / infiel; mínimo / mucho; dinero injusto / verdadero; ajeno / vuestro; aborrecer / amar; Dios / dinero.

El v. 9 empieza con *kai egô hymin legô* (y yo os digo...)[19], expresión que puede ser consecutiva. Este versículo, redaccionalmente hablando, se manifiesta como una aplicación de la parábola puesta en boca de Jesús por el evangelista mismo. Preferimos hacer el análisis de vocabulario de este versículo en la semántica, porque tiene que ver directamente con las fuentes y el contenido del mismo.

En el v. 11 se opone *mammonâs adikos* a *to alêthinon* (dinero injusto / lo verdadero). Se está oponiendo lo que lleva a la injusticia (cf. v. 9) a lo verdadero, lo característico de los tiempos nuevos: cf. Jn 1,9; 6,32; Heb 8,2; 9,24.

1.3. *Versículos 14-18*

En los vv. 14-18 se notan dos unidades: a) Los vv. 14-15: Se trata de un diálogo. Se habla claramente de los fariseos y de la reacción de Jesús ante ellos *(pharisaioi, autois*: cf. Mt 23,28). En este diálogo hay una antítesis que sugiere una consideración antitética en los vv. 16-18. Se trata de «lo que parece valioso para los hombres», en contraposición con lo «despreciable para Dios» (v. 15). b) En los vv. del 16 al 18 el discurso está puesto por el evangelista todavía en boca de Jesús, ya que no hay ninguna indicación de cambio de «hablante» en el v. 19, que entra de lleno en la parábola: *anthrôpos de tis...* (había un hombre...).

En el v. 14 cambia el auditorio: *hoi pharisaioi. Hoi* indica que se trata de un grupo conocido[20]. En este versículo hay dos oposiciones o antítesis:

- amigos / burlarse
- dinero / Él (Jesús).

Hay en el v. 15 dos oposiciones:

19. *Commentary*, 1105. Esta frase no es de redacción lucana, citando a JEREMIAS, J., *Die Sprache*, 106.
20. Cf. ZERWICK, M., *Graecitas*, 123.

– *enôpion tôn anthrôpôn / tas kardias hymôn*

– *hypsêlon / bdelygma.*

Estas oposiciones están unidas por un *hoti* (porque), que, como el segundo *hoti* en el v. 8, se traduce por «porque» *(because)*, pero su significado rebasa el de mera causalidad, ya que establece una relación que supone más premisas: que, al conocer Dios sus corazones, resulten no justificados, porque lo que para los hombres es estimable, para Dios puede resultar ser abominable. No se trataría de un *hoti* recitativo[21].

El v. 16 empieza como *ex abrupto*: *ho nomos*... Su unión con el versículo anterior y con lo que sigue tiene que reconstruirse semántica y pragmáticamente. Cosa parecida se puede decir del v. 18.

1.4. *Versículos 19-31*

Empieza una narración: verbos en pasado. Fórmula típica de Lucas: *anthrôpos de tis*... Los imperfectos indican lo habitual en el rico. Se tienen varias sinécdoques que indican la vida de lujo del rico.

Kai autos del v. 24 es interpretable sólo por el contexto. Se trata del rico.

El *hina* del v. 27 está en lugar del infinitivo completivo[22].

1.5. *Elementos sintácticos para una división de los versículos 19-31*

1. vv. 19-21: verbos en imperfecto. Un inicio: *anthrôpos de tis*...

2. vv. 22-23. Un nuevo inicio: *egeneto de*. Verbos en pasado. Ningún vocativo ni imperativo.

3. vv. 24-31: vocativos *(patêr Abraam, teknon, patêr,* etc.), imperativos, falta de verbos en pasado; verbos que introducen cada parte del diálogo *(phônêsas eipen, eipen de,* etc.).

21. Cf. Fitzmyer, J. A., *Commentary*, 1107s.
22. Cf. Zerwick, M., *Graecitas*, 408.

1.6. *Una primera división del capítulo 16, desde la sintáctica*

Por datos obtenidos de la gramática y la estilística, tenemos ya indicios de cierta división del capítulo 16:

1. vv. 1-8a: narración (tiempos en pasado y *anthrôpos tis*, característico de las narraciones en Lucas).

2. v. 8b: Un *hoti*, que entra dentro de lo que se puede llamar «fracturas del texto»: una especie de incoherencia textual. Este segundo *hoti* no sienta bien, como el primero, como aplicación natural de la narración. Se entra en un estilo a base de antítesis, que no se pierde hasta 16,13.

3. v. 9: Inicio extraño, si se trata de palabras de Jesús: *kai egô legô hymin*. Lleno de «lucanismos» (expresiones propias de Lucas). Dependencia léxica del v. 4 *(dexôntai me eis tous oikous heautôn)*. Empieza a utilizarse una palabra clave: *mammonâs*, que se retomará en los vv. 11 y 13. Se retoma la palabra gancho *adikia* (cf. v. 8a), que se continuará utilizando en los vv. 10 y 11, la misma que en el v. 10, por antítesis, «genera» otra palabra clave: *pistos*, que hace continuar el hilo del discurso hasta el v. 13.

4. vv. 10-12: Se retoma dos veces la palabra gancho *adikia*, del v. 8a. Palabra clave: *pistos*.

5. v. 13: Se retoman las palabras gancho *mammonâs* y *kyrios*, las mismas que «generan», por antítesis, las de *theos* y *oiketês*.

6. vv. 14-15: Cambia el auditorio. Se entra nuevamente en estilo narrativo combinado con el directo (diálogo): verbos en pasado. Oposiciones *anthrôpôn / theos*; *hypselos / bdelygma*.

7. vv. 16-18: Palabra clave de 16-17: *ho nomos*. El estilo es «nomístico» y predomina el presente. La unidad con 18 no se ve a nivel sintáctico. Se verá a nivel semántico y pragmático. Pero sí se ve que en el v. 19 está empezando otra unidad.

8. vv. 19-31: narración (verbos en pasado, combinado con lenguaje directo). Fórmula típica en Lucas: *anthrôpos de tis...*

2. Semántica

En este apartado retomaremos los elementos sintácticos y los relacionaremos con el contenido del texto. Analizaremos también las relaciones intertextuales que afecten el contenido. Finalmente nos adentraremos en los elementos contex-

uales que condicionan el mensaje (culturales, literarios, hisórico-críticos).

Es necesario observar que la mayor parte de Lc 16 es exclusivo de Lucas: vv. 1-12; 14-15; 19-31. Se ha atribuido a la fuente L[23]. Se pueden detectar los siguientes paralelos en algunos versículos:

Lc 16,13 // Mt 6,24

Lc 16,15a // Mt 23,28 (parcialmente paralelo)

Lc 16,16 // Mt 11,12-13

Lc 16,17 // Mt 5,18; 24,34a-35; Mc 13,30a-31; Lc 21,32a-33

Lc 16,18 // Mt 5,32; 19,9; Mc 10,11-12[24].

2.1. *Versículos 1-8a*

Pensamos que la «parábola», tal como se nos transmite en Lc 16, llega hasta el v. 8a: éste formaba parte de la parábola original. Por otra parte, los comentarios a la parábola, originales del evangelista, o transmitidos y retocados por él, comienzan en el v. 8b. Las razones se irán reflexionando al comentar sobre todo los vv. 8b y 9.

Según el parecer de J. Jeremias[25], la parábola estaba originalmente dirigida más bien a la gente «de fuera», a los no convertidos, a los indecisos, y es una parábola de «crisis»: «¡La crisis está a las puertas! Se trata ahora de obrar valiente, sagaz, decididamente, de arriesgar todo por el porvenir. La Iglesia primitiva aplica la parábola a la comunidad (Lc 16,1: *pros tous mathêtas* = a los discípulos)». Para J. Jeremias, la parábola «de crisis» terminaría en el v. 7. El v. 8a sería ya una primera aplicación de Lucas refiriéndose a Jesús, que sería «el Señor», aplicación que cuadraba con el auditorio. El v. 8b sería una explicación al comentario extraño de Jesús.

Nosotros *no pensamos* que «el señor» del v. 8a sea Jesús. No estamos obligados a ello, ya que Lucas conoce los dos usos de «señor», refiriéndose al Maestro (cf. Lc 10,38-42) y también a otro «patrón» que salga en la narración, como en 14,23s. El v. 8a sería una terminación «natural» de la parábola: quien oyó mencionar al «señor» (al dueño del patrimonio),

23. Cf. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 84 y 1095.
24. Cf. Concordancias de BENOIT/BOISMARD/MALILLOS y de K. ALAND, a.l.
25. Cf. JEREMIAS, J., *Las Parábolas de Jesús* (Estella: Editorial Verbo Divino 1975) 59-60.

estará también interesado en su reacción[26]. El primer *hoti* (el del v. 8a: porque había obrado astutamente) cuadra bien con la narración de la parábola, si se refiere al patrón del ecónomo. Además, si «el señor» de 8a es Jesús, no se explica tan bien, redaccionalmente hablando, que, después de un comentario del evangelista sobre el Señor Jesús, Jesús mismo empiece nuevamente a hablar de improviso en el v. 9: «*kai egô legô hymin...*» (Yo les digo...); no se trata de un cambio de lenguaje, en el sentido de directo / indirecto / directo, según Fitzmyer[27]. Finalmente, el genitivo hebreo *tês adikias* (equivalente al adjetivo griego «injusto») tiene el sabor de lo arcaico y puede ser un aramaísmo. Sin remontarnos necesariamente al *Sitz im Leben* original del v. 8a, esto nos inclina a pensar que una fuente más antigua y probablemente palestinense ya contenía este dato como parte de la parábola.

El hombre rico de la parábola tenía un «administrador» *(oikonomos)*. Un posible paralelo de este oficio se encuentra en Gn 15,3 o en Gn 14,14. En la mayoría de los casos se trataba de un esclavo, bien entrenado y probado en la competencia y fidelidad propios de su cargo («domino fidem ac benevolentiam»: Columella, *De re rustica*, 11.1,7). Cf. Lc 12,42; 1 Cor 4,2. Es precisamente lo que falta en el mayordomo de la presente parábola[28].

Éste fue acusado *(dieblêthê)* de malgastar los bienes de su patrón. El verbo *diaballô* significa acusar con malas intenciones, no precisamente con falsedad. El verbo empleado, *diaskorpizein*, significa básicamente «dispersar», «desparramar»; de aquí el significado de «malgastar», «malbaratar». Es el verbo que se utiliza en la parábola del Hijo pródigo para denotar la cantidad excesiva de sus gastos (15,13)[29].

Lucas usa normalmente el verbo *apodidômi* en dos sentidos: a) uno neutro: devolver, entregar (cf. 4,20; 9,42, etc.); b) connotando deuda (cf. 7,42; 10,35, etc.)[30]. Pero con la expresión *apodos logon tês oikonomias sou*, Lucas está usando una frase hecha, con su correspondiente en hebreo: *natan hishbôn*: dar cuenta de algo, ante Dios o ante los hombres (cf. Mt 12,36; Hch 19,40; Heb 13,17; 1 Pe 4,5)[31]. El sentido de la

26. Cf. MARSHALL, I. H., *Commentary*, 619s.
27. Cf. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1107s.
28. Cf. BAUER, W., *Lexicon*, 560; SB II, 217; FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1099.
29. Cf. BAUER, W., *Lexicon*, 188; FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1100.
30. Cf. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 888.
31. Cf. SB II, 218; MARSHALL, I. H., *Commentary*, 617.

expresión es: «prepárame una relación y un estado de cuentas que facilite la transacción a la siguiente gerencia» [32].

La forma de expresarse de Lucas recuerda o «evoca» (función evocativa de la palabra) las profecías de Isaías contra Shebná: «¿Quién es tuyo aquí y a quién tienes tú aquí, que te has labrado una tumba?, etc.» [33]

El verbo *skaptein* es una sinécdoque (la parte por el todo, o al revés). Se trata de un trabajo duro, que el administrador no puede soportar.

«Mendigar, me da vergüenza.» Se trata de la alternativa que se le presenta al administrador. Fitzmyer [34] anota que, al tormento físico, se agrega al administrador un tormento psicológico.

Al decir el mayordomo «sé» (*egnôn* = «ya supe»), está utilizando un «aoristus gnomicus» [35]. Se trata de un aoristo que tiene tambien equivalencia de presente: supe y sé.

¿Cuál es la situación del *oikonomos*? Posiblemente procura que los deudores de su señor hagan otro *cheirographon* (recibo) por el dinero o mercancía que habían recibido, o por el dinero que adeudaban posiblemente con un interés del 20, 50 ó 100 por ciento. Fitzmyer presume que el ecónomo tenía un porcentaje en estas transacciones, al que renuncia al hacerse nuevos recibos por una cantidad menor: esto podría recibir sensatamente la alabanza de su señor [36]. Pero no es necesario suponer este porcentaje al que renuncia el ecónomo. En efecto, su señor no alaba el que le haya robado, o que haya quebrantado la Torah (cf. Dt 15,7-8; 23,20-21; Ex 22,24; Lev 25,36-37); alaba su prudencia, su previsión. Esto es muy posible, incluso reconociendo su derrota ante tal astucia. Ni siquiera es necesario aceptar una alabanza irónica [37].

Cien batos de aceite corresponden al producto de 146 olivos y a una suma de unos mil denarios. Cien coros de trigo son 275 quintales y corresponden al rendimiento de 42 hectáreas y a una suma de alrededor de 2.500 denarios. Se puede notar en la parábola el gusto oriental por las cantidades grandes [38].

---

32. Cf. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1100.
33. Cf. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1100.
34. *Commentary*, 1100.
35. Cf. ZERWICK, M., *Graecitas*, No. 256.
36. Lo mismo piensa MEYNET, R., *Il vangelo secondo Luca*. Analisi Retorica (Roma: Dehoniane 1994) 479.
37. Cf. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1097ss. 1100; MARSHALL, I. H., *Commentary*, 618s; JEREMIAS, J., *Las parábolas*, 221.
38. Cf. JEREMIAS, J., *Parábolas*, 221.

El *cheirographon* muy bien pudo ser *atokos* (sin interés); pero podía tratarse de un truco jurídico: el interés estaba incluido en la suma total del adeudo[39].

Methistemi significa «remover», como en Hch 13,20; 1 Cor 13,2; Col 1,13.

Agreguemos un último comentario sobre el señor: *ho kyrios*, en relación con el estado jurídico del *oikonomos*. Como ya dijimos, *ho kyrios* no es necesariamente Jesús; la parábola sugiere una reacción de parte del dueño de las propiedades: éste sería el señor, que alaba la prudencia del ecónomo. Fitzmyer[40] observa que, aunque el dueño pudo haber aprobado o ratificado la legalidad de la acción del ecónomo, esta circunstancia no es necesaria para la inteligibilidad de la historia. Marshall[41], apoyándose en Lagrange, piensa que el *kyrios* es el dueño, y menciona la solución de Derret, en el sentido de que el señor de las posesiones alaba al ecónomo el haber vuelto a la legalidad. Aunque posible, esta solución disminuye el atractivo habitual y característico de una parábola: el «pico» o cúspide que hace pensar al oyente. No son así de «inocuas» las parábolas de Jesús en los evangelios: no son «historias edificantes».

La alabanza al administrador es porque actuó *phronimôs*. En los sinópticos, este término designa la prudencia de quien ha comprendido lo decisivo de la situación escatológica de la predicación de Jesús (cf. Mt 7,24; 24,45; 25,2.4.8.9; Lc 12,42). La acción decidida del mayordomo infiel debería servir de modelo al cristiano[42].

2.2. *Versículos 8b-13*

El segundo *hoti* el del v. 8b parece forzado: se explica mejor como introducción a un comentario de la primitiva comunidad. Es una especie de «incoherencia» a la cual tenemos que hallar una explicación.

Además, si uno se fija bien, esta aplicación considera un aspecto colateral de la narración: el que los hijos de las tinie-

39. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1101, citando a DERRET, J. M., «"Take Thy Bond... and Write Fifty" (Luke XVI.6): The Nature of the Bond», *JTS* 23 (1972) 438-440. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1097ss. 1100s, quien, cita a SCHWARTZ, G., «"... lobte den trügerischen Verwalter"? (Lukas 16,8a)». *BZ* 18 (1974) 94-95, como sostenedor de dicha alabanza irónica.

40. *Commentary*, 1101.

41. *Commentary*, 620.

42. Cf. JEREMIAS, J., *Parábolas*, 57-58.

blas sean más astutos que los hijos de la luz, observación que se explica mejor como una experiencia eclesial. Se puede pensar también, como dice J. Jeremias[43], que se trata de una «aclaración» a la extraña afirmación de que el señor (o el Señor, Jesús) «alabó» la actitud del mayordomo injusto: alaba la sagacidad de los hijos del mundo entre *sí (eis tên genean tên heautôn)*, pero no frente a Dios; pese a todo, se mantiene la antítesis hijos de las tinieblas / hijos de la luz, que tiene todas las posibilidades de ser palestinense[44], al igual que el concepto «generaciones» (*dorôt*)[45]. La expresión *tês adikias* es un genitivo hebreo, como en 13,27. «Los amigos» (v. 9) son los ángeles o las buenas obras, según la literatura rabínica[46]. Billerbeck[47] recoge textos judaicos en los que Dios es llamado «amigo» de los hombres.

Es posible, por consiguiente, que el v. 8b perteneciera antes a una unidad mayor anterior a Lucas, ya que esta aplicación es de tipo palestinense y dualística, al estilo de Qumrán, y no «helenística»[48]. Este argumento no vale para el v. 9, por las razones que daremos en seguida. Tal vez Lucas encontró ya esta aplicación en su fuente (¿L?), y es por eso que la respeta en ese lugar y es sólo después cuando él toma la iniciativa para hacer la aplicación de la parábola en el v. 9, más de acuerdo a su preocupación por la limosna (cf. 12,33-34).

Pensamos también que no se deberían unir los vv. 8b y 9 en una sola «aplicación» de la parábola, como la hace Fitzmyer[49]. Son dos aplicaciones diferentes. Pese a que ambos tienen un trasfondo y fraseología semítica (palestinense), ambos parecen provenir de fuentes diversas: el v. 9 tiene paralelo en Mt 6,24 (¿Q?); el v. 8b, por el contrario, tiene buenos paralelos en Qumrán y, después, en 1 Tes 5,5; Ef 5,8; Jn 12,36[50]. Son, además, como veremos, consideraciones diferentes de la parábola. Finalmente, como Fitzmyer mismo reconoce, el v. 9 empieza con un extraño *kai egô hymin legô* (y yo os digo...)[51], y lo interpreta como residuo de una fuente a la que pertene-

43. Cf. JEREMIAS, J., *Parábolas*, 58.
44. Cf. JEREMIAS, J., *Parábolas*, 58; SB II, 219.
45. 1QS 3,14. Cf. MARSHALL, I. H., *Commentary*, 621; FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1108s.
46. Cf. JEREMIAS, J., *Parábolas*, 58.
47. SB II, 220.
48. Cf. MARSHALL, I. H., *Commentary*, 620-621; JEREMIAS, J., *Parábolas*, 58.
49. *Commentary*, 1105.
50. Cf. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1108.
51. *Commentary*, 1105. Esta frase no es de redacción lucana, citando a JEREMIAS, J., *Die Sprache*, 106.

cía. Nosotros pensamos que es consecutivo, como en 11,9[52]: es aquí donde Lucas empieza a deducir las consecuencias de la parábola. En efecto, el v. 9 depende del v. 4, y va de acuerdo con sus preocupaciones por la limosna, para asegurarse en el cielo un tesoro (cf. 12,21.33-34). El v. 9 sería creación de Lucas (o una fuerte reelaboración de material anterior) y 8b pertenecería a una fuente anterior.

Mientras el v. 8b parece una aplicación un poco más forzada de la parábola, el v. 9 parece una aplicación más natural. En efecto, parecería más natural, como conclusión de la parábola, el hacerse «amigos» con las «riquezas injustas». La narración en la parábola tiene dos partes, que corresponden a un «antes» y un «después» (cf. v. 4): se ve que puede ser encaminada a una consideración del más allá como un resultado de las acciones hechas en esta vida.

Este versículo, *redaccionalmente hablando*, se manifiesta además como una aplicación de la parábola puesta en boca de Jesús por el evangelista mismo. Si el material viene de una fuente anterior a él, como opina Fitzmyer, este versículo está fuertemente reelaborado por Lucas, inspirándose en el v. 4[53]. Veamos algunos datos de este versículo:

«Amigo(s)» y *kai* + un nominativo son tomados como «lucanismos»[54]. *Mamonâ* tiene paralelo en Mt 6,24, pero un mayor uso en Lc 16,9.11.13, caracterizada en él como *tês adikias*. Este *tês adikias* motivará el *adikos* de los vv. 10-11, en contraposición a *pistos* y *alêthinos*. Como veíamos en el v. 8a, el genitivo hebreo *tês adikias* está apelando a una fuente antigua, anterior a Lucas; pero en el v. 9 se ve que *tês adikias* está calcado en el v. 8a. Reafirmando esta idea, se puede observar que Lucas no utiliza el verbo *adikeô* en sentido moral (cf. Lc 10,19; Hch 7,24.26.27; 25,10.11); y *adikêma* aparece en Hch 18,24 y 24,20 en el sentido de «crimen» (de tipo jurídico). *Adikia* es utilizado en el Nuevo Testamento sobre todo por Pablo (12 veces).

Tratándose de Lucas, podríamos pensar en un uso de tipo semita, pero asimilado por él (4 veces en Lucas y 2 en Hechos). Analicemos este fenómeno:

- *El primer uso* en Lucas está en 13,27: «¡Retiraos de mí todos los agentes de injusticia!», en la que Lucas está posible-

52. La misma frase, como introductoria, puede sentar mal, como aquí y en 6,27; o muy bien como en 5,24 (*soi legô*: a ti te digo).
53. Cf. *Commentary*, 1105, quien pone como ejemplos 5,24; 6,27; 11,9.
54. Cf. HAWKINS, J. C., *Horae*, 15 y 41.

mente citando el Sal 6,9: *apostête ap'emou, pantes hoi ergazomenoi tên anomian.* Lucas habría cambiado las últimas palabras: por *ergatai adikian,* tal vez porque en los LXX son sinónimos o van en paralelo (cf. Is 13,15; Sir 41,18; Sal 13,4), o influido por Q (cf. Mt 7,23). En esta línea va Hch 1,18 y 8,23.

– *El segundo uso* en Lucas es el de un genitivo hebreo, que equivale a un adjetivo *(adikos);* este uso está en Lc 16,8; 18,6[55].

– *El tercer uso* está representado por 16,9: *mamôna tês adikias.* Algunos, como Schrenk[56], piensan que se refiere a lo deshonesto e injusto, pero que no sienta bien en el contexto de Lucas. Agrega que tal vez el contexto originario fue el de un discurso dirigido a pecadores. Pero Marshall[57] piensa con H. Kosmala que la expresión tiene un trasfondo arameo como el de Qumrán *hôn hârîshâh,* que significaría «bienes terrenos», en contraposición a «bienes celestes». Pensamos que esta última interpretación cuadra mejor con la manera que Lucas tiene de ver las riquezas y con su escatología. No estaría bien tomarlo como el rabínico *mâmôn shel sheqer* (posesiones adquiridas deshonestamente).

Se puede concluir, después de este breve análisis, que *adikia* es una palabra ajena al vocabulario propio de Lucas. Es un «préstamo» hebreo, posiblemente a través de los LXX, pero muy del gusto del redactor, que es quien más lo usa, después de Pablo, en el Nuevo Testamento. Pero la expresión *mamôna tês adikias* es aramaísmo, tomado tal vez de Q (cf. Mt 6,24), de acuerdo al uso de Qumrán.

Continuando con el análisis del v. 9, *ekleipô* es un lucanismo: aparece sólo en Lc 16,9; 22,32; 23,45; Hch 1,12. Se ve, además, que la frase *hotan eklipê dexôntai hymas eis tas aiônious skênas* está calcada y en paralelo con la del v. 4: *hotan metastathô ek tês oikonomias dexôntai me eis tous oikous heautôn.* En Lucas aparece *dechomai* 16 veces y 8 en Hechos, contra 4, 3, y 4 veces en Mateo, Marcos y Juan, respectivamente: es del gusto preferencial de Lucas. El verbo *dexôntai,* en plural, nos recuerda otro muy parecido a éste, en Lc 12,13-21 (exclusivo de Lucas) en el que uno se pregunta: ¿por qué en plural?; tal vez son los ángeles; tal vez un plural divino; tal vez un impersonal[58]. *Hymin legô* (con *hymin* antes del verbo) es del agrado de

55. Cf. SCHRENK, G., TDNT I, 157
56. SCHRENK, G., TDNT I, 157.
57. Cf. *Commentary,* 621.
58. Cf. MORA PAZ, C., *Necedad y cordura,* 119, n. 73.

Lucas: Lc 6,27; 11,9; 12,22[59]. Las dos palabras juntas *legô hymin* vuelven a aparecer en 18,8, en una declaración importante de Jesús en Lucas, en un pasaje exclusivo de él.

Además el contenido de este versículo es típico del evangelista: el de la limosna como medio de lograr en el cielo tesoros «que la polilla no corroe» (Lc 12,21.34-35, etc.). Pudo haber sido, en gran parte, creación suya. Se trataría de una aplicación de lo que era, con más probabilidad, una enseñanza más genérica de Jesús, a la manera de Lc 12,33-34 (cf. Mt 6,20-21; Hch 4,34)[60]. Por esto descartamos también el v. 9 como conclusión de la narración original de la parábola. Pensamos más bien que, si no es creación de Lucas, es una fuerte reelaboración de una fuente *muy de su gusto*, que contenía este dicho de Jesús, tan apropiado para ponerlo como aplicación de la parábola.

Podemos deducir que, a partir del v. 9, Lucas empieza a componer, con ayuda de diversas fuentes, hasta el v. 18.

Dexontai («os reciban») es tomado o como «pasivo divino»[61] o como impersonal[62].

«Moradas eternas» *(eis tas aiônious skênas)* tiene connotación escatológica: cf. Mc 9,5; Hch 15,16; Ap 7,15; 21,3[63]; y también mesiánica[64].

Los vv. 10-12 se suelen atribuir a la fuente L[65], no por todos aceptada como fuente escrita. Tienen en común el ser antitéticos. J. Jeremias[66] piensa en una formulación anterior a Lucas. En los vv. 10-11, la antítesis funciona en torno a la fidelidad. En el v. 12 el concepto de fidelidad expresado en *pistoi* pasa a ser secundario y la antítesis se centra en lo propio / lo ajeno. El concepto de «fidelidad» está también, disimulado, en el v. 13 y se centra en el «servir» y en el «amar» a cualquiera de los dos señores.

En el v. 10, el razonamiento es el siguiente: el que es fiel en lo poco, es apto para lo mucho; pero no está previsto lo

59. Cf. JEREMIAS, J., *Parábolas*, 57.
60. MORA PAZ, C., *Necedad y cordura*, 123s; 135s.
61. El sujeto sería Dios: JEREMIAS, J., *Parábolas*, 58; o «los ángeles» como circunlocución por el nombre de Dios: cf 6,8; 12,20; Yoma 8,9. Cf. TDNT IX, 164; MARSHALL, I. H., *Commentary*, 621s.
62. Cf. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1110.
63. Cf. JEREMIAS, J., *Parábolas*, 58.
64. SB II, 221.
65. Cf. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1105.
66. *Die Sprache*, 61-62.

contrario en el texto (el fiel en lo mucho lo es también en lo poco). El ser fiel *(pistos)* es una cualidad que se busca en los administradores (cf. 12,42; 19,17; 1 Cor 4,2). Naturalmente que el paralelismo no funciona al cien por cien: en la otra vida no se va a administrar lo mucho de la misma forma que ahora se administra lo poco. Pero sí funciona en parte: sólo a quien es fiel en lo poco se le dará lo mucho. Estos bienes son «lo poco»: son incapaces de asegurarnos la vida (Lc 12,12-31)[67].

En el v. 11 se opone *mammonâs adikos* a *to alêthinon* (dinero injusto / lo verdadero). Se está oponiendo lo que lleva a la injusticia (cf. v. 9), a lo verdadero, lo característico de los tiempos nuevos: cf. Jn 1,9; 6,32; Heb 8,2; 9,24. En este lugar se entiende *pisteuô* como «confiar» (cf. 1 Cor 9,17; cf. Jn 2,2-24; Rom 3,2; Gál 2,7; 1 Tes 2,4; 1 Tim 1,11; Tit 1,3)[68].

Más difícil de comprender es la lógica del v. 12: «Y si no fuisteis fieles con lo ajeno, ¿quién os dará lo vuestro?». Hay textos así en las secciones exclusivas de Lucas, por ejemplo en Lc 12,26[69]. Pero tiene su lógica propia, de acuerdo a algunas presuposiciones. *Allotrios* es lo que pertenece a otra persona, lo que no es propio de los discípulos; suyo es *(hymeteron)* el reino de Dios (12,32; 22,28s), el cual poseerán plenamente[70].

En la Antigüedad se podía servir a dos señores en consorcio, o ser considerado esclavo por uno y libre por el otro[71]. Entonces, la tentación era (y muy probablemente ésta era la experiencia de la sociedad) preferir a uno. El pensamiento está puesto en el típico esquema antitético del pensamiento semita: amar / odiar. Se puede tratar simplemente de «preferir» a uno *(antechomai):* 1 Tes 5,14; Tit 1,9 y «despreciar» al otro *(kataphroneô):* Mt 18,10. *Oiketês* no aparece en Mateo; se trata de un esclavo doméstico, sentido exigido por el verbo *douleuô*, que se utiliza en este versículo dos veces.

2.3. *Una conclusión acerca de los versículos 8b-13*

Lo que primitivamente era una llamada de atención a los de fuera, a los no convertidos, a los indecisos, la Iglesia pri-

67. Cf. MARSHALL, I. H., *Commentary*, 623; STÖGER, A., *Comentario*, 83.
68. MARSHALL, I. H., *Commentary*, 623; BAUER, W., *Lexicon*, 660s.
69. Cf. MORA PAZ, C., *Necedad y cordura*, 128-129.
70. Cf. MARSHALL, I. H., *Commentary*, 623s; STÖGER, A., *Comentario*, 83.
71. Cf. SB I, 433s; RENGSTORF, K. H., *douleia*, TDNT II, 270s.

mitiva lo convierte en una parénesis o exhortación a los «discípulos». Pero,

> «sería falso concluir qué Iglesia primitiva introdujo una idea del todo extraña en la parábola con la aplicación parenética... Pues la invitación de Jesús: "Obra decididamente, comienza de nuevo" abarca la generosidad del v. 9, la fidelidad de los vv. 10-12, la renuncia a Mammón del v. 13»[72].

Una segunda observación: los vv. 8b-13 están todos en antítesis. Es un rasgo estilístico que los une, a pesar de la variedad de aspectos que manejan. Esto hace ver la mano del redactor, más que la presencia de unidades anteriores a él. También están unidos por los conceptos de *mamônâs* (vv. 9.11.13), *adikia*, sugerido por el v. 8a (cf. vv. 9.10.11). Se ve también cierta unidad «redaccional» en el hecho de que estos versículos (incluyendo también los vv. 3.8a) tienen un tema común, una «palabra clave»: «el señor». El v. 8a hace entonces el papel de «pivote».

Tercera observación: el v. 4 es definitivo para desencadenar la serie de reflexiones que van de los vv. 8b al 13. Más en concreto, inspira la construcción del v. 9. Este argumento está hablándonos más de la mano redactora de Lucas que del uso de una fuente anterior.

Pero los orígenes de las diferentes partes pudieron muy bien ser diversos. En efecto, por una parte, el v. 8b tiene todas la probabilidades de pertenecer a una fuente anterior, como ya comentamos, que unía este versículo con la parábola. Este versículo en antítesis habría inspirado a Lucas lo antitético de los versículos que siguen. Por la otra, los vv. 9-13 tienen más de la impronta del redactor; es más probable acertar cuando se atribuye a él su composición.

Una última observación: *mamonâ* (el dinero), que aparece en los vv. 9, 11 y 13, es catalogado de «injusto» (vv. 9 y 11), de «poca cosa» (v. 10) y de «perteneciente a los otros» (v. 12). Su opuesto es mencionado sólo al final del v. 13: es Dios; Él entra en la misma serie de «lo vuestro» (v. 12); «lo verdadero» (v. 11); de «cosa grande» (v. 10); de «los amigos que acogerán a los discípulos en las moradas eternas»[73]. Es Dios, por consiguiente («lo verdadero», «lo vuestro»), quien le da sentido a las antítesis anteriores: es lo que le devuelve su «lógica» a los razonamientos de los vv. 9-13.

72. Cf. JEREMIAS, J., *Parábolas*, 60.
73. Cf. MEYNET, R., *Analisi*, 482-483.

2.4. *Versículos 14-18*

A partir del v. 14, la reflexión se hace más «judaica», o sea, en torno y a partir del judaísmo. Significativamente, los «fariseos», que eran el auditorio en el capítulo 15, vuelven a aparecer. Ellos le dan cierta unidad a los vv. 14-18. La temática en torno al judaísmo, común a los dos grandes bloques (vv. 14-18 y 19-31): *nomos, prophetai, apolyein-moicheuein, Lazaros* (nombre judío: «aquel a quien Dios ayuda»), *patêr Abraam, adês, Môüsês*, etc. Se puede ver la intención de Lucas de tratar la temática general del uso de los bienes de este mundo (claramente detectable al principio y al final del capítulo 16) desde el punto de vista de los valores del judaísmo, y a partir del cuestionamiento, básico para un judío, de si la Ley y los profetas siguen siendo válidos, a pesar de esta nueva impostación de valores desde Juan el Bautista y Jesús. Esto se ve mejor a partir del v. 14 (no sólo el v. 14, como pensaba Dupont).

El v. 14 introduce la discusión de los vv. 15-18. Esto se debe sobre todo a la mención de los fariseos. Los fariseos, en efecto, reúnen en sí una cierta idolatría por el dinero *(philargyroi)* y por la Ley. Los vv. 15-18 son una discusión en torno a ambas idolatrías. El v. 14 continúa el estilo antitético de los vv. 8b-13.

Este versículo es redaccional: tiene muchas características de Lucas. Lucas muestra predilección por los compuestos de *phil- (philargyroi);* es característico de él el uso de *hyparchontes*. El uso de *ekmykterizô* parece ser una adopción suya peculiar, puesto que en 23,25 el uso de este verbo le hace diferir de Marcos y Mateo (cf. Mc 15,31; Mt 27,41)[74].

Aunque no estamos en todo de acuerdo con la estructuración que del capítulo 16 hace Meynet[75], estamos de acuerdo con él en cuanto a la centralidad del v. 14 en los vv. del 9 al 18. En efecto, tiene la función de ligar lo anterior (que habla del dinero) con lo que sigue (la Torah). Ellos, siendo amigos del dinero *(philargyroi hyparchontes),* se burlan de Jesús por lo que acaba de decir *(tauta panta);* pero la razón última de su burla está en su falsa apreciación de la Ley y en su falsa confianza en su justicia (cumplimiento de la Ley). Ésta es la razón por la que se habla en seguida de la Ley, aparentemente sin razón y *ex abrupto*. El nombre mismo de *pharisaioi* y su

74. Cf. DUPONT, J., *Le Beatitudini II* (Italia: Paoline 1977) 96; HAWKINS, J. C., *Horae*, a.l.; MORGENTHALER, S., *Statistik*, a.l.

75. Cf. MEYNET, R., *Analisi*, 478-488.

tud de *dikaiountes heautous* está sugiriendo ya la temáti-
e la Ley[76]. Es más, el v. 14 tiene cierta centralidad con res-
o a todo el capítulo, en la siguiente forma:

a) vv. 1-13: enseñanza sobre lo incompatible del cristiano
la *philargyria*;

b) v. 14: los fariseos son *philargyroi*;

a') vv. 15-31: enseñanza a quienes la *pilargyria* impide to-
en serio el uso de sus bienes[77].

Los fariseos escuchaban todas estas cosas *(tauta panta)*: v.
Ellos eran *philargyroi* (amantes del dinero); Lucas dice
los: «devoran las haciendas de las viudas so capa de lar-
oraciones» (20,47). En documentos extrabíblicos se les
a de avaricia. El autor de la *Asunción de Moisés* tiene ex-
ones antifarisaicas muy fuertes: «Dominarán hombres
stos y ateos... que devoran los bienes de los pobres y afir-
que lo hacen por compasión... Sus manos y sus cora-
s harán cosas impuras, su boca pronunciará grandes
ncias, y a pesar de todo dirán: no me roces, para no im-
icarme». Se atribuye al doctor de la Ley, Jochanán, la si-
nte sentencia: «Los miembros dependen del corazón, el
zón depende de la bolsa» (SB II, 222). En el Talmud se
eran siete categorías de fariseos, de las cuales sólo a una
clara verdaderamente piadosa: el favor de Dios es para
e le obedece por amor *(Abot del rabí Natán)*. En Qumrán
dice: «gente embustera que tiene puesta la mira en pa-
bien y vivir en la abundancia»[79].

abemos que los dirigentes de los fariseos eran laicos, pe-
en la Ley (doctores de la Ley, escribas, «sabios»)[80].

abía en ellos grandes valores que, por límites de espacio,
odemos comentar aquí. Pero había también en ellos

. Cf. MEYNET, R., *Analisi*, 485-486.
. Cf. DUPONT, J., *Beatitudini II*, 255.258.
. Algunos manuscritos (K, «pi mayúscula», 1079, D, etc.) agregan un
puede explicarse como un intento de mejorar la expresión, ya que los
los estaban también (*kai*) escuchando: 15,2. Cf. METZGER, B. M., *Tex-
mmentary*, 165.
Cf. STÖGER, A., *El Evangelio de San Lucas II* (Barcelona: Herder
5; TRICOT, A., «El mundo judío», en: ROBERT, A./FEUILLET, A., *Intro-
a la Biblia II* (Barcelona: Herder 1970) 88s; LEIPOLDT, J./GRUND-
N., *El mundo del Nuevo Testamento I* (Madrid: Cristiandad 1973) 298-

Cf. LEIPOLDT, J./GRUNDMANN, W., *El mundo I*, 283-299. JEREMIAS, J.,
n en tiempos de Jesús* (Madrid: Cristiandad 1977) 272, piensa en los
sacerdotes como la clase rectora de los fariseos.

es antivalores que explican el porqué del texto de Lucas.
optar una parte de los doctores de la Ley el ideal farisai-
la fidelidad a la Ley en la vida cotidiana, recurrieron
én a las tradiciones orales, cuyos depositarios eran
hacían remontar dichas tradiciones hasta Moisés (era la
h oral»). Desarrollaron la teoría de las dos tendencias:
ena, que impele al hombre hacia Dios; y la mala, que im-
l hombre al desenfreno, a la idolatría y al placer. La
tendencia opera en el hombre desde la niñez; la buena
ce con el conocimiento de la Torah. La existencia del
re, condicionada por ambas tendencias, bajo la Ley se
aba a una actitud ambigua, que oscilaba entre el orgullo
utosuficiencia, por un lado, y el desaliento y la inseguri-
n sí mismo, por el otro. Ejemplo de lo primero es el fa-
mo descrito en los Evangelios (cf. Lc 18,9-14) y Pablo
1,13-14; Flp 3,4-6); el Rabino Simeón ben Yohay afirma-
ie su justicia era tan grande, que con ella se podría libe-
mundo entero de castigo (*TB Sukka* 45b). El orgullo del
olimiento de la Ley se prestaba al desprecio de los «pe-
res» y fomentaba un sentimiento de superioridad que les
oa a ser pagados de sí mismos. Exigían para sí muchos
res, mayores que los otorgados a los padres, cercanos a
endidos a Dios. Pero, por otra parte, ejemplo de inseguri-
l es el Rabino Yohanan ben Zakai moribundo, al excla-
«...ante mí hay dos caminos: el uno hacia el jardín del
, el otro hacia la Gehenna, y yo no sé a cuál de ellos me
ucen. ¿No voy a llorar?». Ellos desarrollaron mucho la
xión en la misericordia de Dios. Pero, curiosamente, la
ricordia de Dios estaba reservada, según ellos, para los
s, no para los pecadores: «A los pueblos del mundo, les
one Dios castigos; a Israel, en cambio, represiones» (*Si-
eut*, 325). Esto les lleva a despreciar profundamente a «la
e que no conoce la Ley» (*'am-ha-ares*) (cf. Jn 7,49). Una
dijo el Rabino Eleazar: «Es lícito perforar al *'am-ha-ares*
a del Perdón que caiga en sábado». Le dijeron entonces
discípulos: «Dinos: ¿es lícito degollarles?». Él les contes-
Esto merece alabanza, aquello no»[81].

Con estas premisas, es más fácil entender: «Vosotros sois
que os las dais de justos» *(hoi dikaiountes heautous enô-
tôn anthrôpôn). Hoi* + adjetivo = clase determinada[82]. Se

81. Cf. LEIPOLDT, J./GRUNDMANN, W., *El mundo I*, 283-299; SB I, 125-
371-374; II, 242-244.494-519; III, 139-155; IV, 77-114.355-414.466-
536-610.
82. Cf. ZERWICK, M., *Graecitas*, 166.

trata de los que quieren aparecer y ser reconocidos por los hombres como justos (cf. 10,29; 18,9.14; 20,20).

Las palabras de Jesús suponen, según Fitzmyer[83], que la actitud de los fariseos con respecto al dinero tiene sus raíces en algo más profundo: se trata de una cuestión acerca de «justicia» ante los demás. En efecto, la pobreza era mirada por muchos fariseos como una maldición[84]. La riqueza era premio de la religiosidad; la pobreza, castigo por el pecado. Esto era parte de la «sabiduría antigua» de Israel: «Riqueza, honra y larga vida son premio de la humildad y del temor de Yahveh» (Prov 22,4). Quien impugna la riqueza de los fariseos pone también en duda su fidelidad a la Ley y su moralidad. Jesús osa hacerlo, y trastorna su doctrina. Con su vida de pobre, y con su doctrina, Jesús establece otros criterios, otros parámetros para ver la riqueza. Él mismo es pobre; predica la renuncia a los bienes, por el Reino, y manifiesta su desconfianza con la riqueza: tienta el corazón, es peligrosa (Lc 16,13; 18,24-27; Mt 7,13s, etc.). En favor de los fariseos existía una larga tradición, y es por esto que se burlan de Jesús.

> «Los fariseos, aficionados al dinero, aseguran su vida mediante las riquezas, y su existencia delante de Dios mediante "obras de justicia": no olvidan la Ley y hacen buenas obras. Se tienen por justos y están convencidos de que también Dios aprueba este dictamen. Por sus riquezas reconocen que Dios confirma su parecer. Jesús, en cambio, desbarata este juicio y esta forma de pensar, destruye su seguridad, reduce a escombros su construcción religiosa, tras la que se atrincheran. Dios mira al corazón, a las intenciones de las que proceden las obras... Lo que es alto entre los hombres, es *abominación ante Dios*, impuro y repugnante como un ídolo. "El hombre será humillado, abatidos los varones, y bajados los ojos altivos" (Is 15,5). Por Jesús invierte Dios el juicio de los fariseos: "Gloríese el hermano humilde en su exaltación, y el rico en su humillación, porque pasará como flor de heno" (Sant 1,9s). La primera bienaventuranza del sermón de la montaña resuena en estas palabras: "Bienaventurados los pobres" (6,20), "Bienaventurados los pobres de espíritu" (Mt 5,3)[85].
>
> En el Antiguo Testamento se prometían premios temporales a las buenas obras. Los fariseos presumían de justos ante los hombres; incluso querían ostentar sus riquezas como premio de Dios ante los hombres. Pero, aparte de lo que pudiese haber de robo en su adquisición, si ante los hombres sencillos podían

83. *Commentary*, 1113.

84. Cf. una discusión al respecto en: MORA PAZ, C., *Necedad y cordura*, 93-139.

85. Cf. STÖGER, A., *Comentario*, 85-86.

hacer pensar esto, no ante el juicio de Dios, que veía sus corazones.»[86]

Que Dios conozca los corazones es un atributo divino: *kardiognôstês*: cf. 1 Sam 16,7; 1 Re 8,39; Sal 7,10; Prov 21,2. Dios conoce los verdaderos motivos que están detrás de la piedad de los fariseos (cf. 2,35) y ésta resulta ser sólo teatro. Esta crítica va en la línea de la de Mt 6,1-4 (la oración en secreto). *Bdelygma* es «abominación» (cf. Dt 24,4; 1 Re 11,5; Dn 9,27; 11,31; Mc 13,14). Meynet[87] piensa que *bdelygma* se refiere a los corazones. Más bien se refiere a quienes se justifican delante de los hombres, que son las personas de los fariseos.

El *hoti* puede suponer que Dios, al conocer los corazones de los fariseos, realiza un juicio, porque *(hoti)* Dios odia el orgullo (cf. Prov 16,5; Is 2,11-19; 5,14-16; Lc 1,51-53; 14,7-11). Así tomada la expresión, *hypselos* significaría «orgulloso», no simplemente «alto» o «elevado»[88]. También detrás de este juicio puede estar Prov 1,7[89]. Este juicio de Dios va de la mano con la venida del Reino, de la que se habla en 16,16[90].

En Lc 16,16s y en Mt 11,12-13 son formas variantes del mismo tema: la nueva era que trae el reino de Dios. Tal vez estas observaciones de los vv. 16s estuvieron motivadas por las acusaciones de los fariseos hechas a Jesús y a la Iglesia primitiva de llevar consigo caos moral y estado sin ley, ya que todos tratan de entrar en él; para ello se necesita fuerza, ser violento[91]. El sentido en Lucas sería entonces el mismo de Mateo, que representa la forma original: *kai biastai arpazousin autên*. O se podría entender *biazetai* en sentido pasivo: todos son forzados (en sentido positivo) a entrar en el Reino (cf. Lc 14,21).

Fitzmyer[92] prefiere interpretar el *pas eis autên biazetai* en sentido adversativo, como en Mateo: el Reino sufre violencia y los violentos lo arrebatan (en sentido negativo: le hacen la guerra). La suerte de Juan el Bautista es un testimonio de ello.

Nosotros no pensamos así. La formulación de Lucas cambia mucho con respecto a Mateo. Comparemos:

86. Cf. De Tuya, M., *Biblia comentada V.* Evangelios (Madrid: Editorial católica 1964) 875.
87. Cf. Meynet, R., *Analisi*, 483.
88. Cf. Bauer, W., *Lexicon*, 850; Marshall, I. H., *Commentary*, 626,
89. Cf. Fitzmyer, J. A., *Commentary*, 1113.
90. Cf. Marshall, I. H., *Commentary*, 626, citando a Grundmann.
91. Cf. Marshall, I. H., *Commentary*, 627.
92. *Commentary*, 1117-1118.

– Mateo 11,11-13:

ho de ho mikroteros en tê basileia tôn ouranôn
meizôn autou estin,
apo de tôn hêmerôn Iôannou tou baptistou heôs arti
hê basileia tôn ouranôn biazetai,
kai biastai arpazousin autên.
Pantes gar hoi prophêtai kai ho nomos hêôs Ioannou
eprophêteusan.

– Lucas 16,16:

ho nomos kai hoi prophetai mechri Iôannou.
apo tote hê basileia tou theou euaggelizetai
kai pas eis autên biazetai.

Los contextos literarios son muy diferentes en ambos evangelios.

En Mateo, se está considerando la grandeza y novedad del Reino, con respecto a la época preparatoria, incluyendo la de Juan, porque el menor en el reino de los cielos es mayor que Juan el Bautista. La época de Juan el Bautista es punto de partida *(apo de tôn hêmerôn Iôannou tou baptistou heôs arti)*. En Mateo es muy posible el sentido negativo: desde los días de Juan, el Reino sufre violencia. Juan es un ejemplo de esto[93].

En Lucas, por el contrario, de acuerdo a lo que precede al v. 16, las convenciones y convencionalismos manejados por los fariseos acerca de la riqueza como justicia ante los hombres, son destruidas por el juicio de Dios, que ve los corazones. Esta ruptura de expectativas va de la mano con la aparición del Reino. Se trata de tiempos nuevos. Juan Bautista pasa a ser aquí punto de llegada *(mechri Iôannou)* de los tiempos antiguos, y punto de partida (apo tote) de tiempos nuevos: a partir de entonces (incluyendo a Juan)[94], se anuncia el reino de Dios. Aquí es donde se ubica la frase discutida: *kai pas eis autên biazetai*; esta frase sentaría muy mal, y estaría en desacuerdo con lo que se acaba de decir en el mismo texto, si se interpreta en sentido negativo (*biazetai*, lucha contra el Reino): todos van contra el Reino. Si se está presentan-

93. Cf. Tuya, M. de, *Comentario*, 265s; Lagrange, M.-J., *Évangile selon Saint Matthieu* (París: Gabalda 1923) 221; Allen, W. C., *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew* (ICC; Edimburgo: T. & T. Clark 1901) 116-118; Luz, U., *Das Evangelium nach Matthaeus* (Zúrich; Braunschweig: Benzinger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1990) 175-179.

94. Cf. Fitzmyer, J. A., *Commentary*, 1115s.

do una nueva era que empieza con Juan, *biazetai* puede indicar, en voz media, el «esforzarse» por entrar, o el «entrar por la fuerza», y, en este sentido, «arrebatar». Este sentido está reforzado por el resto del evangelio de Lucas, en el que se insiste en entrar por la puerta angosta y en la renuncia (cf. Lc 9,23-26.57-61; 13,24; 14,25-33, etc.)[95]. Éste es el sentido que cuadra con el contexto[96].

Euaggelizetai se usa en sentido kerigmático. Cf. 9,2; 10,9. Lucas es el único que lo utiliza junto con el reino de Dios[97].

En los vv. 17-18 se resume un tema que, en Mateo, viene junto en el sermón de la montaña (caps. 5-7). Se trata del problema de la perennidad de la Ley, frente a la novedad de Jesús. Es fácil entender que se trataba de un problema vital, para los judeocristianos sobre todo, ya que la Torah significaba para ellos la reguladora de toda su vida, en el plano civil y en el religioso.

Con mucha discreción, Mateo, después de afirmar la perennidad de la Ley como criterio general, admite y hace ver la novedad de Cristo: «habeis oído decir... pero yo os digo...» (cf. Mt 5-7).

Lucas retoma este tema, pero, en su uso, está condicionado por el contexto próximo: la novedad del Reino, a partir de Juan, en cuanto a la valoración de los bienes de este mundo, tema del resto del capítulo 16 y también grato a Lucas en todo el Evangelio (Lc 12,21; 12,33-34; 18,22, etc.).

En Mateo, la insistencia está en la permanencia de la Ley (tema importante para los destinatarios). En Lucas, por el contrario, posiblemente motivado por sus lectores judeocristianos que existían en las comunidades de Asia Menor, acepta discutir el tema para ellos; prueba es que, a partir de 16,14, la discusión del tema tiene bien en cuenta la perspectiva judía (cf. la discusión semántica en el presente trabajo). Pero su interés va más en la línea de la novedad que de lo que tiene que conservarse de la Torah. Si uno se fija bien, maneja el mismo tema de Mateo, pero con el siguiente esquema:

a) Novedad es que todos se *esfuerzan:* el Reino es una conquista, no una donación (v. 16).

95. Cf. BAUER, W., *Lexicon*, 140-141.

96. Cf. DRIVER, S. R./PUMMER, A., *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke* (ICC; Edimburgo: T. & T. Clark 1898) 389s; STÖGER, A., *Commentario*, 86-88; TUYA M. DE, *Comentario*, 575.

97. Cf. FITZMYER, J. A., *Commentary* 148ss; 1117.

b) Pese a todo, la Ley sigue siendo válida (igual en Mateo) (v. 17).

a') Un ejemplo de la novedad es el caso del matrimonio (v. 18)[98].

Así cobra sentido el ejemplo irrelevante y fuera de lugar, a primera vista, del matrimonio en el v. 18, a partir de entonces obligatoriamente monógamo.

Sin embargo, los vv. 16-18, ya integrados en una lectura sincrónica de Lucas, tienen que relacionarse con el v. 15. Y entonces la estructura resulta ser la siguiente:

a) Lo que es lo máximo a los ojos de los hombres, es abominación para Dios (v. 15). Dios piensa de forma diferente a los hombres.

b) La Ley llega hasta Juan. Luego viene el Reino, al que se entra con violencia; pero la Ley permanece (vv. 16-17).

a') Comportamiento en el matrimonio, justificado por los hombres, puesto en contraposición con lo que piensa Dios (v. 18)[99]: Dios piensa de otra manera.

2.4.1. *Resumiendo*

a) El v. 14 plantea una situación y sirve de introducción a lo que sigue. Los fariseos, por definición, están relacionados con el cumplimiento de la Ley *(dikaiountes heautous)* y son además *philargyroi*. Este versículo sirve, como veremos, de unión entre los vv. 15-18 y 8b-13.

b) En el v. 15 se trata de la reacción de Jesús ante ellos *(pharisaioi, autois*: cf. Mt 23,28). En este diálogo se continúa el estilo antitético de los vv. 8b-14. Aquí se trata de «lo que parece valioso para los hombres», en contraposición con lo «despreciable para Dios» (v. 15).

c) En los vv. del 16 al 18 el discurso está puesto por el evangelista todavía en boca de Jesús, ya que no hay ninguna indicación de cambio de «hablante» en el v. 19, que entra de

98. En este punto no deberíamos ser tan ingenuos como para pensar que a Lucas se le «olvidó» quitar de su fuente tal información. Si el dicho sobre el matrimonio lo encontró en las fuentes, lo conserva por útil para sus objetivos al escribir, mientras no se pruebe lo contrario.

99. Cf. MEYNET, R., *Analisi*, 483.

lleno en la parábola: *anthrôpos de tis...* (había un hombre...). En estos versículos, se habla de la perennidad de la Ley, condicionada y puesta en crisis por la venida del Reino, manifestada en este caso por un cambio de actitud ante la riqueza. En el v. 16, Lucas parece desarrollar una tradición común a Mateo (cf. Mt 11,12-13). Los vv. 17-18 presentan una problemática tratada en Mt 5 en forma sistemática: primero la estabilidad de la Ley (Mt 5,17-19), y luego los cambios exigidos en ella por la especial misión del Mesías y por el Reino (Mt 5,20ss, en especial, Mt 5,32). El v. 18 parece *no* hablar de lo que se está tratando. Pero nosotros pensamos que está ligado con la cuestión de la perennidad de la Ley, ocasionada por la diversa concepción de riquezas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento (v. 16). Se trataría de un «ejemplo» ya ligado al tema de la perennidad de la Ley en la tradición cristiana (cf. Mt 5,18.32). Se trata no sólo de un ejemplo concreto de la novedad del Reino, sino también de lo que es agradable a los hombres, pero no a los ojos de Dios.

No se trata de algo «que a Lucas se le olvidó quitar» de lo que habría encontrado en su fuente. En un escritor como Lucas, esto no fue olvido. Es algo que quiso dejar en este lugar de su Evangelio, porque lo consideraba útil para ilustrar su concepción de riqueza y de su uso a partir del judaísmo de su tiempo. Recordemos que los judeocristianos formaban parte de las comunidades cristianas del Asia Menor, como se puede percibir en las Cartas de Pablo y en los Hechos.

2.4.2. *Estructura, a partir de la semántica*

Retomando observaciones hechas en la sintáctica, notamos en los vv. 14-18 dos unidades:

A) v. 14: Los fariseos *(pharisaioi)* por definición se autojustifican (tema de los vv. que siguen); ellos son *philargyroi*, tema antitético al de los vv. 8b-13. Como veremos, este versículo es central en los vv. 8b-18.

B) vv. 15-18: El tema de la Ley en relación con los bienes de este mundo:

   a) Lo que es lo máximo a los ojos de los hombres, es abominación para Dios (v. 15); nueva valoración del dinero.

   b) La Ley llega hasta Juan. Luego viene el Reino, al que se entra con violencia; pero la Ley permanece (vv. 16-17).

a') Comportamiento en el matrimonio, justificado por los hombres puesto en contraposición con lo que piensa Dios (v. 18)[100]; el matrimonio permanece, pero en la nueva forma dada por Jesús[101].

2.5. *Versículos 19-31*

La parábola de Lázaro y el rico (vv. 19-31) hay que entenderla, por consiguiente, desde el punto de vista del judaísmo, del que se habla en los vv. 14-18. En este sentido, tenía razón Dupont al afirmar que el v. 14 condicionaba y motivaba la parábola[102]. Según la redacción de Lucas, Jesús inicia una enseñanza en 15,1, que se va a prolongar hasta 17,10. En toda esta enseñanza han estado presentes los fariseos; el auditorio del v. 15, según el texto, ha permanecido escuchando «todas estas cosas» del capítulo 16 (cf. 16,14). Es a ellos a quienes se dirige en primer lugar la parábola de Lc 16,19-31, puesto que no vuelve a haber señal de cambio de auditorio hasta 17,1.

Así vista, dicha parábola no es simple «ilustración» de la parábola del administrador infiel (vv. 1-8a), sino que sería además una ilustración con otra problemática: la de la Ley en relación con la novedad de Jesús, con respecto a los bienes de este mundo. Naturalmente que no se habla de la Ley en abstracto, sino de la Ley en el judaísmo de su tiempo, como es normal pensarlo.

Los temas que maneja la parábola ya los había tratado antes Lucas: a) El cambio de situación para los ricos: 1,53; 6,20-26. b) La advertencia en contra de la poca preocupación por los pobres: Lc 12,13-21[103]. c) El tema de que los hermanos del rico tengan a Moisés y a los profetas (son judíos: cf. 16,14-18); si no los oyen, tampoco se convencerán aunque un muerto resucite.

Es más, esta parábola se puede considerar como una ilustración del «¡Ay de vosotros los ricos!», de Lc 6,24ss (cf. 16,25). No se trata de coincidencias: la intención de Lucas se ve en su influjo redaccional en 16,25: *eipen de*, *mnêsthêti hoti*, *zôê* (para indicar la vida presente), *homoiôs*, *nyn de*, *apelabes*[104].

100. Cf. MEYNET, R., *Analisi*, 483.
101. MARSHALL, I. H., *Commentary*, 626.631.
102. DUPONT, J., *Le Beatitudini II*, 95.186.252ss.
103. Pasaje que, en Lucas, no es una simple advertencia contra la codicia. Cf. MORA PAZ, C., *Necedad y cordura*, 119ss.
104. Cf. DUPONT, J., *Beatitudini II*, 92s.

No se dice si Lázaro es piadoso o no. Una insinuación puede estar en su nombre mismo («aquel a quien Dios ayuda») [105]. Pero, sobre todo, se podrá deducir, por contraposición, de la razón por la que el rico de la misma parábola está en medio de tormentos: porque no se ha convertido (cf. v. 30). No pensamos que sea atinado decir que esto se deduce de la identificación que Lucas hace de «pobre» con «piadoso» [106]. Éste parece ser el caso de Lc 6,20. Pero frecuentemente, en Lucas, los pobres son destinatarios y beneficiarios del Reino (4,18; 7,22; 12,33; 19,8; cf. Hch 4,34-35), mas no forzosamente pertenecen al mismo.

La parábola sería una ilustración, con rasgos judaicos, del mal uso de la riqueza, tema desarrollado en la parábola de Lc 16,1-8a (el administrador infiel). El ambiente judaico de la narración se explica si se comprende la parábola como una ilustración de que lo que Jesús pide no es algo extraño al judaísmo. Es más, es una tradición en continuidad con el Antiguo Testamento. Dt 24,6ss fomenta la justicia y la compasión para el forastero, el pobre, el huérfano y la viuda (cf. en especial vv. 19-22). En Dt 10,14-22: el cuidado por el forastero, el pobre, el huérfano y la viuda son parte de la circuncisión del corazón, exigida también por los profetas. Ése era el sentido de la Ley del año sabático (Éx 23,10-13; Lev 25,1-7), del diezmo trienal (Éx 26,12-13; Dt 14,28-29) y del año jubilar (Lev 25,8-17). La limosna, según Sir 28,8-13, es un tesoro que generará más provecho que el oro. En la alabanza a la mujer perfecta (Prov 31,20) se dice: «Alarga su palma al desvalido y tiende sus manos al pobre» [107].

La autenticidad y la unidad de la parábola es otro de los problemas que se deben tratar.

Derrett [108] encuentra el trasfondo cultural y religioso de los orígenes de la parábola en una tradición judía en la que Eleazar (Lázaro) es enviado por Abraham para ver si los judíos eran hospitalarios. Cave [109] hace la observación de que Eleazar era un pagano y que la parábola sugiere la severidad con que va a ser juzgado Israel si no se convierte. J. Jeremias [110] sugie-

105. Cf. SB II, 223.

106. Así, MARSHALL, I. H., *Commentary*, 632.635.

107. En esto diferimos de MARSHALL, I. H., *Commentary*: «It is, therefore, appropriate to see in the story some connection with similar OT teaching on attitudes to the poor, specially in Dt 24:6ff., but the links are not very strong». Más datos al respecto, en MORA PAZ, C., *Necedad y cordura*, 118ss.

108. Cf. DERRETT, J. D. M., *Law in the New Testament* (Londres 1970) 85-92.

109. Citado por MARSHALL, I. H., *Commentary*, 633: CAVE, C. H., «Lazarus and the Lucan Deuteronomy», *NTS* 15 (1968-1969) 319-325.

110. *Parábolas*, a.l.

re como origen de la parábola una narración egipcia en la que un pobre es sepultado sin honor, y un rico con grandes pompas. Un amigo del pobre tiene un sueño en el que ve cómo el pobre, en la otra vida, está junto a las corrientes refrescantes de agua, mientras el rico sufre. Jesús iría más allá de la parábola judía al advertir que, si los judíos no se arrepienten escuchando a Moisés y a los profetas, tampoco se les dará otra señal para que se arrepientan. En algunas variantes textuales de origen egipcio se le da al rico el nombre de *Neuês* o *Nineuês*, posible corrupción de Nínive, la ciudad pecadora; esto pudiera ser indicativo de la proveniencia de la parábola. Marshall [111] observa que esta interpretación de J. Jeremias no hace justicia a la larga descripción de los dos hombres en contraposición. Bultmann [112] habla de una tradición judía en la que un hombre se arrepiente al recibir un mensaje de ultratumba de parte de su mujer, que había muerto antes que él; la presente narración maneja el mismo tema, pero con un final diferente, para mostrar que con avisos del más allá nadie se arrepiente.

La parábola tiene dos partes: a) vv. 19-26: Lázaro goza y el rico sufre, sin que esto tenga ya remedio; b) vv. 27-31: el rico aboga por sus hermanos, pero se le dice que ni con la visita de un resucitado se convertirían.

La segunda parte de la parábola da la impresión de ser secundaria y como una adición de la comunidad postpascual, motivada por el fracaso del anuncio de la resurrección de un muerto (Jesús o Lázaro), que supone la no conversión de los judíos. Algunos sospechan que es composición de Lucas. No necesariamente, ya que los elementos de la parábola, incluida la visita de alguien que viene del más allá, estaban en narraciones prepascuales. Aunque los cristianos pudieron añadir cargas semánticas al v. 31, las narraciones pueden muy bien basarse en textos que se remontan a Jesús mismo [113].

2.6. *Anotaciones literarias e históricas* [114]

La descripción empieza en estilo de Lucas: *anthrôpos de tis* (cf. 12,16; 16,1), y describe estilos de vida de la Palestina

111. *Commentary*, 633.

112. Citado por MARSHALL, I. H., *Commentary*, 233-234; BULTMANN, R., *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* (Gotinga ³1958) 212s.

113. Cf. MARSHALL, I. H., *Commentary*, 634, citando a: GROBEL, K., *Whose Name*, 373-382.

114. Cf. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1130-1134; MARSHALL, I. H., *Commentary*, 632-639; PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the*

de Jesús. Las indicaciones sobre la púrpura indican que vivía como rey (cf. Prov 31,22; 1 Mac 8,14). Esto se refuerza por el verbo *euphrainein*, como en 12,19; 15,23.24.29.32.

En contraposición a él está el pobre *(ptôchos)* Lázaro. Hay una tendencia a «espiritualizar» en Lucas este término. Marshall[115] piensa que el uso general de *ptôchos* en Lucas (4,18; 6,20; 7,22; 21,3) indica ya que los pobres son en general piadosos y receptores de la gracia (o favor) de Dios (cf. 14,13.21). Nosotros no pensamos así. Hay, tal vez, lugares en Lucas en los que *ptôchos* (pobre) supone una actitud interior de pobreza ante Dios, de piedad. Tal vez sea el caso de Lc 6,20 (paralelo en Mt 5,3: se trata de las condiciones para pertenecer al Reino). Pero Lucas se concentra más en los pobres como beneficiarios del Reino. Todo el que pertenece al Reino tiene que favorecer a los pobres. La «salvación» entra en casa de Zaqueo cuando él se decide a dar la mitad de sus bienes a los pobres y a reparar el daño que haya hecho a los demás (cf. Lc 19,1-10). Los pobres a los que Zaqueo favorece no son necesariamente pobres «de espíritu»[116].

La situación de este pobre es extrema: está lleno de úlceras que supuran *(heilkômenos)*. Tiene hambre: está deseando llenarse de las migajas: es la situación que Lucas describe en la parábola del hijo pródigo (15,16). El descuido del rico por el pobre llega a tanto que le importa poco que los perros (suyos o de otros) molesten al pobre lamiéndole las llagas.

Aunque no se encuentran alusiones a los ángeles llevando a alguien al cielo antes del año 150 a.C.[117], se ve que es una tradición en el Medio Oriente y en Grecia que un ser divino (Hermes, los ángeles) lleve a los muertos a la presencia de una deidad. Se trata de un posible influjo de la Apocalíptica, que cultivó el culto por los ángeles.

«El seno *(kolpos)* de Abraham» es un lugar de privilegio ante algún personaje importante (Jn 1,18). En Jn 13,25 se utiliza otro término *(stêthos)* para designar el pecho de Jesús. Por otra parte, el lugar donde está Abraham no es sólo el lugar de los muertos («ir a reunirse con sus Padres» o «ir a don-

Gospel According to S. Luke (ICC; Edimburgo: T. & T. Clark 1922) 391-398; DUPONT, J., *Beatitudini II*, 91ss; 267ss; SB II, 222ss; SCHNEIDER, G., *Das Evangelium nach Lukas II* (Wurzburgo: Echter Verlag 1197) 239ss; GLOMBIZA, O., «Der reiche Mann und der arme Lazarus», *NT* 12 (1970) 166-180, y la literatura referente al cap. 16 en la «Bibliografía básica» (nota 4).

115. Cf. *Commentary*, 635.

116. Cf. MORA PAZ, C., *Necedad y cordura*, 93-139.

117. Cf. SB II, 223-225.

de Abraham»), sino que los Padres de Israel están en el «reino de Dios» (cf. Lc 13,28).

El rico va a parar al Hades *(en tô adê)*, y el pobre, al seno de Abraham. ¿Se tratará de dos lugares, uno junto al otro, en el Sheol? ¿O uno arriba (el rico levanta los ojos) y otro abajo? Se trata de dos lugares separados por un abismo; el rico sufre en uno de ellos el tormento de las llamas (Sir 21,9-10) y de la sed, y el pobre goza. Pero, dado que en el mundo judío de entonces las imágenes del más allá estaban en un proceso de cambio, es muy difícil llegar a tantas precisiones[118]. Lucas, además, no pretende describir con precisión los lugares del más allá, sino que sus intereses van por otro lado: él es, en cierta forma, un excelente dramaturgo.

El llamar el rico a Abraham «Padre», hace alusión a su pertenencia al Pueblo judío. Flavio Josefo llamaba a Abraham «Padre de todos los hebreos». Tal vez, en la intención de Lucas, el rico apela a su filiación con respecto a Abraham como un mérito para lograr lo que pide. Abraham le contesta con la palabra «hijo»: o se trata de algo meramente formal (cf. Mc 2,5; 10,24) o, mejor, quiere expresar la aceptación de las relaciones familiares, sin que esto suponga un título para lograr favores ante Dios (cf. Lc 3,8 y 13,25-29).

En el v. 25 se dice: «Hijo, recuerda que recibiste tus bienes durante tu vida y Lázaro, al contrario, males; ahora, pues, él es aquí consolado y tú atormentado». Esto da la impresión de que el sufrimiento o el gozo les va tocando a los protagonistas por turnos. Eso es sólo la primera impresión. En efecto, la verdadera razón del sufrimiento del rico es porque no se convirtió. Esto es lo que presupone el v. 30: «...si alguno de entre los muertos va donde ellos, se convertirán». Por otra parte, no se ve en la narración otro pecado del rico, más que su vida ostentosa y egoísta, frente a la miseria y sufrimientos del pobre Lázaro; el rico llama a Lázaro por su nombre: es decir, reconoce al limosnero que yacía en su puerta cubierto de llagas.

El v. 25 muestra que la parábola es una ilustración de las «maldiciones» a los ricos de Lc 6,24-26 (cf. 1,51-52: el Magníficat)[119].

Kai en pasi toutois ha sido interpretado de varias formas. En los LXX (Sir 48,15; Job 12,9) se utiliza para expresar adi-

118. Cf. MARSHALL, I. H., *Commentary*, 637; SB II, 228.
119. Cf. DUPONT, J., *Beatitudini II*, 91ss; FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1133.

ción de algo («además...»). O bien, correspondería al hebreo *be kol zoth* («sobre todo...»)[120]. El juicio de Dios es irrevocable[121].

En el v. 27 se pasa sin anuncio previo a otra materia: un anuncio especial de parte de un mensajero del más allá; tal vez en sueños o en visiones. El *diamartyrêtai* del v. 28 es «conjurar» (cf. Hch 18,5), mostrando a los hermanos del rico la vida en el más allá[122].

En los vv. 29-31, «La Ley y los profetas» o «Moisés y los profetas» es una alusión a toda la predicación del Antiguo Testamento, aunque la última frase se halle sólo entre los Esenios. Las Escrituras hebreas son aún guía válida para la progenie del rico: si ellos no se someten a la voluntad de Dios, ni un mensaje del más allá los convencerá. Se trata claramente de una actitud de ceguera en ellos[123], experimentada ya por la primitiva comunidad en sus relaciones con el judaísmo. J. Jeremias[124] piensa que hay un avance en el v. 31 con respecto al 27: en el 27 se trata de apariciones o sueños; en el 31, de «resurrección» *(anastê)*. La mención de Moisés y los profetas hace alusión a la obediencia a ellos, ya que la revelación mesiánica completa la de la Ley y los profetas (cf. Lc 24,27.44): Lucas está convencido de que ellos llevan a Cristo.

2.7. *Elementos semánticos para la división y estructura del capítulo 16*

El capítulo quedaría entonces dividido y organizado así, desde el punto de vista semántico:

1. vv. 1-8a: parábola.
2. v. 8b: primera aplicación a la vida de la comunidad.
3. v. 9: segunda aplicación a la vida de la comunidad: ser generoso para poder cosechar.
4. vv. 10-12: tercera aplicación a la vida de la comunidad: ser fiel para poder obtener.
5. v. 13: cuarta aplicación a la comunidad, la de los dos *kyrioi* (señores): decidirse por uno de ellos.

120. Cf. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1133; ZERWICK, M., *Analysis*, 184.
121. Cf. JEREMIAS, J., *Parábolas*, 226.
122. Cf. JEREMIAS, J., *Parábolas*, 226.
123. Cf. MARSHALL, I. H., *Commentary*, 638-639; FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1134.
124. *Parábolas*, 226.

6. v. 14: versículo central en la sección de los vv. 8b-18, ya que hace alusión a la actitud frente al dinero *(philargyroi*: vv. 8b-13) y a su actitud frente a la Ley (son *pharisaioi*: vv. 15-18). Son los fariseos los que sugieren la temática que sigue y dan cierta unidad a los vv. 14-18. Ellos eran también el auditorio del capítulo 15 (cf. Lc 15,2)[125].

7. v. 15: Primera unidad de dichos de Jesús, antes de la segunda parábola. Se trata de la reacción ante los fariseos, «amigos del dinero». Falsa apreciación del dinero.

8. vv. 16-18: Segunda unidad de dichos de Jesús, antes de la segunda parábola. Los vv. 16-17 son dos versículos en contraposición. La Ley llega hasta Juan; ahora, todos se esfuerzan por entrar en el Reino (nueva etapa en la historia de la salvación). Se trata de un tiempo nuevo (v. 16); pero la Ley sigue siendo válida (v. 17) (pensamiento común a Mt 5,17-19)[126]. El v. 18 es un ejemplo de la validez, relatividad y novedad de la Ley (pensamiento de Mt 5,20ss), al mismo tiempo que de la voluntad de Dios, que no es siempre la de los hombres[127].

9. vv. 19-31: parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro.

3. Pragmática

Respondemos ahora a la pregunta inicial acerca de la composición de Lc 16, haciendo ver la función pragmática de cada parte; o sea, la intención del escritor santo (detectada en el texto) de influir en sus lectores y ocasionar en ellos algunos efectos.

Dupont[128] nos da ya una buena pista de reflexión. El capítulo 16 es una unidad puesta entre 15,1-32 (tres parábolas con las que Jesús responde a sus adversarios, que le echan en cara su actitud con respecto a los pecadores) y 17,1-10 (enseñanzas especiales para los discípulos). Los dos polos de este capítulo los constituyen dos parábolas con sus complementos: la del administrador infiel (vv. 1-13) y la del hombre rico y el pobre Lázaro (vv. 14-31). La primera da una enseñanza sobre el modo de usar el propio dinero; la segunda muestra a

125. Cf. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1112; MARSHALL, I. H., *Commentary*, 613.
126. Cf. MARSHALL, I. H., *Commentary*, 613; 626.
127. Cf. MARSHALL, I. H., *Commentary*, 626; MEYNET, R., *Analisi*, 483.
128. Cf. DUPONT, J., *Beatitudini II*, 95.186.252ss.

qué lleva un uso insensato de la riqueza. El ejemplo del administrador infiel debe adoctrinar a los discípulos (v. 1); el del hombre rico debe hacer entender a los fariseos (v. 14) el peligro al que uno se expone usando mal el dinero. Los vv. 9-13 son la conclusión de la primera parábola y los vv. 14-18 son la introducción de la segunda. Los vv. 9-13 no ocasionan tanto problema. Pueden atribuirse a Jesús mismo y a la reflexión variada de la comunidad primitiva. El v. 14 tendría la finalidad de introducir la parábola.

Las observaciones de Dupont son bastante atinadas, y las asumimos con algunas precisiones. Para nuestras deducciones, suponemos los análisis sintáctico y semántico que acabamos de hacer, y los retomamos a veces sintéticamente.

3.1. *Versículos 1-8a*

Pensamos, con Fitzmyer y Marshall[129], que la «parábola», tal como se nos transmite en Lc 16, llega hasta el v. 8a. O sea, formaba parte de la parábola original. Los comentarios a la parábola, originales del evangelista, o transmitidos y retocados por él, comienzan en el v. 8b.

Así, lo que en la época de Jesús pudo ser una llamada ante la situación escatológica, como observábamos en la semántica, en la redacción de Lucas la finalidad básica es poner a los cristianos como administradores prudentes (y hasta astutos) de sus bienes, en favor de sus hermanos. Esto se constata por la historia de los efectos del texto en los vv. 8b-13.

Salta a la vista la apreciación que de los bienes de este mundo tiene Lucas. No son algo que deba gozarse exclusiva y egoístamente, sino que son un don, o un préstamo de Dios a los hombres en favor de sus hermanos. El papel del rico es ése: ser administrador de los bienes de sus hermanos. Para Lucas sólo hay un tipo de ricos buenos: los que condividen; es el caso de Zaqueo (cf. Lc 19,1-10)[130].

La forma tan íntima y dramática que Lucas tiene de hacer hablar a sus personajes (*tí poiesô*: ¿Qué haré?) no tiene sólo un efecto estético (aunque tenemos que reconocer que lo tiene), sino que provoca la reacción y la identificación del lector con determinados valores (reforzándolos) o antivalores

129. Cf. FITZMYER, J. A., *Commentary*, 1095ss; MARSHALL, I. H., *Commentary*, 619s.
130. Cf. MORA PAZ, C., *Necedad y cordura*, 136-139.

(cuestionándolos). El lector es llevado por la narración a preguntarse: ¿En mi situación, en esta gerencia deshonesta de mis bienes, *ti poiesô*, qué haré? ¿Qué haré para que, cuando lleguen a faltar, se me reciba en las moradas eternas?

La parábola del mayordomo infiel va dirigida a los discípulos *(pros tous mathêtas autou)*. Se intuye fácilmente la finalidad pragmática del autor con referencia a una comunidad receptora que tiene (o puede tener) administradores infieles. Por los estudios de Gerhard Theissen en la comunidad de Corinto y por lo que sabemos por los Hechos, había entre los cristianos gente pudiente que podía estar en la tentación de tomar la vida cristiana a la ligera, sin un compromiso serio por el hermano, en el que tanto insistían los pastores del cristianismo primitivo. La crisis ocasionada por la llegada del Reino no es una cosa que pueda verse de lejos, sino que afecta a cada cristiano. Lucas se distingue precisamente por su preocupación por una escatología individual (para cada cristiano)[131]. La diversidad de aplicaciones reportadas en Lc 16,8b-13 (en una especie de *Wirkungsgeschichte*) nos habla ya del impacto que esta parábola tuvo entre los primeros cristianos.

3.2. *Versículos 8b-13*

De diversas formas urge este pasaje al cristiano a decidirse en favor de sus hermanos. Podría ser un buen comentario a Mt 24-25: «tuve hambre y no me disteis de comer». Se ve que Lucas está componiendo en los vv. 8b-13 temas ligados entre sí y que tienden a deducir para la vida cristiana las consecuencias de la parábola. Las diversas «palabras gancho» que se van ligando unas con otras van atestiguando la intención del escritor de hacer diversas aplicaciones de la parábola. Es toda una historia de los efectos del texto *(Wirkungsgeschichte)* en pequeño:

- El señor *(kyrios)* de los vv. 1 y 8 (que es el patrón del administrador infiel) encuentra un eco en diversas palabras de los vv. 8b-13 *(dysi kyriois*: v. 13).
- El *hôs diaskorpizôn* (dilapidando) del v. 1 es interpretado como *adikia* (maldad) en el v. 8, raíz que tiene un eco en los vv. 9-10 *(adikias, adikos y adikô)*.

131. Cf. Mora Paz, C., *Necedad y cordura*, 118-123.

- El término *oikonomos*, que en el mundo grecorromano era con mucha frecuencia un esclavo de confianza, sugiere la aplicación del v. 13 *oiketês* (criado, doméstico, esclavo de la familia), que no puede servir a dos señores. Y, puesto que lo que se pide en un *oikonomos* es que sea fiel *(pistos)*, esto sugiere la antítesis *pistos / adikos*.

- La aplicación de la parábola al uso correcto de los bienes de este mundo aparece con evidencia en el v. 9: *dexôntai hymas eis tous aiônious skênas*, expresión calcada en el v. 4: *dexôntai me eis tous oikous heautôn*, etc.

Pensamos, por razones aducidas en la semántica. que en 16,8b Lucas respeta al máximo la fuente que insistía en la astucia ante las exigencias y urgencias planteadas por la nueva situación del Reino predicado por Jesús. Frente a la situación nueva anunciada por Jesús, sale bien librado sólo el que actúa *phronimôs* (astutamente).

Lucas ve que la finalidad original de la parábola, la del *Sitz im Leben* de la Palestina de Jesús, sigue siendo válida para los cristianos no palestinenses de finales del siglo I d.C.; y posiblemente con más urgencia que en la Palestina de Jesús, en donde el pobre podría estar más protegido por la institución de la limosna. La situación de las comunidades de Lucas pertenecían a ambientes más brutales en el trato del pobre. Es entonces cuando Lucas les recuerda a sus lectores que el Dios de Israel es el Dios del pobre, del huérfano y la viuda. Ése es el Dios que Jesús nos revela; y no puede ser buen cristiano quien no se comporte astuta o inteligentemente en la participación de sus bienes. Las parábolas de Lc 12,16-20 y 16,19-31 son una ilustración de cuán necio *(aphrôn)* puede comportarse alguien en el uso de sus bienes (cf. Lc 12,16-20). Necio es quien no atesora ante Dios (12,21).

3.3. *Versículos 14-18*

El cambio de impostación nos hace ver que Lucas tiene en mente lectores ligados a, o interesados en, el judaísmo; naturalmente que no se refiere a judíos, ya que se supone ser un lector con fe el «lector implícito» en este texto. Posiblemente se trate de judeocristianos. También para ellos vale la lección. Es más: valía ya desde que estaban en el judaísmo; Jesús radicaliza en este punto las enseñanzas del judaísmo. El v. 14 es decisivo, como ya lo observaba Dupont, para captar las enseñanzas de Lucas: cambia de «oyentes» y empieza a manejar

un vocabulario en torno a los valores del judaísmo. Esto hace pensar en destinatarios de las comunidades del Asia Menor, de origen judío. Basta echar una ojeada al libro de los Hechos para percatarse de la existencia de comunidades judías en la gran mayoría de las ciudades del Asia Menor.

¿Cuál es la problemática concreta de estas comunidades?

a) Las Cartas de Pablo nos ponen de manifiesto comunidades muy vivas, pero con una constante tentación de poner su confianza en los lazos de la carne y en las obras de la Ley. Ni las promesas, ni la circuncisión, ni la Ley son privilegios que puedan suplir la conversión y las buenas obras (cf. Mc 11,1-11; Lc 20,9-19, etc.). Podemos notar que esta sección carece de sentido si no es reconstruyendo las actitudes negativas de algunos sectores de los fariseos, a partir del texto mismo de Lucas. Ellos hacían de la Torah una idolatría, y la utilizaban para su prestigio, su vanidad y su egoísmo. Eso se acabó: el nuevo valor es el del Reino (se necesita «arrebatarlo»), Reino que, por otra parte, estaba anunciado por Moisés y los profetas (cf. Lc 24,27.44)[132]. Estos versículos, como los que siguen, son una advertencia a la comunidad primitiva: lo único que cuenta ante Dios es la bondad de las obras, en concreto el alivio del sufrimiento del hermano.

El caso de Zaqueo (Lc 19,1-10) es aleccionador en este sentido. Jesús le dice: «Porque también éste es hijo de Abraham». ¿Qué significa esto? Puede significar que Zaqueo, como judío, tiene derecho a la salvación, como heredero de las promesas. Pero puede significar (Aletti) que «recupera», en cierto modo, la filiación de Abraham al manifestar su justicia en el interés por sus hermanos. Así como la oveja estaba perdida y es recuperada (cap. 15), así también Zaqueo no tenía la verdadera filiación (sólo la tenía según la carne) y la ha recuperado. Se ve el interés por el auténtico judaísmo y por la forma concreta de heredar las promesas.

b) Es fácil reconstruir otra problemática de esas comunidades: la nueva valoración de los bienes de este mundo, ¿significaba también una ruptura con la Ley? La respuesta es como en Mt 5: la Ley sigue vigente, hasta en sus mínimos detalles, mientras no sea llevada a su perfección o cumplimiento en el Nuevo Testamento. Además, se habla en los vv. 19-31 de los hermanos del rico: les basta seguir a Moisés y a los profetas. Se deja entrever detrás del texto la problemática de las

132. Cf. MEYNET, R., *Analisi*, 485s.

comunidades judeocristianas: por una parte se presenta al cristianismo como en continuidad con el judaísmo; el mensaje de Lucas es: no necesitas romper con la Ley, sino llevarla a su plenitud. Por otra parte, como es normal pensarlo, estas comunidades habrían tenido la inquietud por sus hermanos de raza: ¿qué pasará con ellos si no se convierten al cristianismo? Ellos deben oír a Moisés y a los profetas. Si no los oyen, no se convertirán, aunque un muerto resucite. Y esto no deja de ser aleccionador para la primitiva comunidad cristiana: si una persona traiciona su conciencia, el terreno no está preparado para el evangelio. Pablo y el Apocalipsis insisten en que cada uno será juzgado de acuerdo a lo que ha recibido.

El hecho de recordar este pasaje a los lectores que «la Ley llega hasta Juan», y que a partir de entonces empieza un nuevo período de la historia de la salvación (otro *kairos*), ha de tenerse en cuenta para apreciar los valores nuevos, los del Reino (cf. Lc 12,22-31); ésa es ahora la voluntad del Padre, que trae consigo cierta novedad, pero que es continuación de la auténtica espiritualidad del Antiguo Testamento, no de la distorsionada por los fariseos. Una auténtica espiritualidad de *anaw* (pobre de espíritu), como la de María, como la de Juan el Bautista, prepara la época del Mesías y «da testimonio de él». En este sentido, la Ley permanece y se lleva a su perfección.

3.4. *Versículos 19-31*

Se ve claramente la función de esta parábola: la de ilustrar plásticamente lo que sucede con quien no se comporta «astutamente» con respecto a sus bienes (vv. 1-13). Ilustra también la actitud nueva, la del Reino, que no es la actitud humana y carnal de los fariseos (vv. 14-18).

La parábola es «escenificación» de muchos valores del Reino que Lucas nos transmite en otras partes de su Evangelio. No deberíamos tomar a la ligera su mensaje aunque sea escueto y esquemático. Es claro que no trata de apoyar una idea en la que quien sufre acá (en este mundo) debe gozar en el más allá, y al revés. Al comparar este pasaje con todo su evangelio, aparecen las intenciones profundas de Lucas: «No puedes vivir sin preocuparte de tu hermano. Tus riquezas pueden hacerse injustas si tú no las participas con los más necesitados». El pecado del rico de la parábola está en el contraste tan dramático, y hasta cierto punto «brutal», entre sus

orgías y la necesidad infrahumana y apremiante del pobre. Lucas exhibe este contraste de una forma genial.

Importantes son los vv. 24-25. El diálogo de Abraham con el rico que se encuentra entre tormentos es muy ilustrativo. El ser hijo de Abraham no trae consigo ni siquiera el privilegio de una gota de agua en la lengua. Se está escenificando lo de Lc 3,8:

> «Dad, pues, frutos de conversión, y no andéis diciendo: Tenemos por Padre a Abraham; porque os digo que puede Dios de estas piedras dar hijos a Abraham.»

Y también lo de Lc 13,25-29:

> «Hemos comido y bebido contigo, y has enseñado en nuestras plazas; y os volverá a decir (el Dueño de la casa): No sé de dónde sois. ¡Retiraos de mí, todos los agentes de injusticia! Allí será el llanto y el rechinar de dientes, cuando veáis a Abraham, a Isaac y a Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, mientras a vosotros os echan fuera...»

En el v. 28 se mencionan cinco hermanos del rico. Tal vez haya una alusión a la familia de Herodes. Es posible también que la parábola se haya inspirado en algún reyezuelo de la Palestina de Jesús; o que la parábola haya sido recordada en la polémica antijudía. Pero a Lucas le interesa sobre todo que en los lectores la historia no se vuelva a repetir. Incluso en el cristianismo se pueden dar estas actitudes de seguridad, al margen de las buenas obras. Es tal vez por eso por lo que también Mateo pone ante los ojos de la primitiva comunidad judeocristiana la tragedia de la dureza de su Pueblo, hasta el punto de dar la impresión de ser antijudío.

.5. *Elementos de pragmática para una estructura general del capítulo 16*

Esperamos que con lo antes dicho quede clara la centralidad del v. 14 con respecto a todo el capítulo. El capítulo tendría dos grandes partes (del v. 1 al 13 y del v. 15 al 31). El v. 4 tiene la característica de aunar el aspecto legal-religioso pues los que se burlaban eran fariseos) con el aspecto «económico» (pues eran «amantes del dinero») *(philargyroi)*.

La estructura total del capítulo quedaría así:

- vv. 1-13: cuestión del correcto uso de los bienes de este mundo.

- v. 14: los fariseos (ligados a la observancia de la Ley) son *philargyroi* (cuestión económica y vivencial ligada a la Ley).
- vv. 19-31: ilustración de lo que puede pasar a quienes no son administradores fieles. Todo con expresiones y características judías [133].

133. Cf. DUPONT, J., *Beatitudini II*, 252-258; MEYNET, R., *Analisi*, 487-488.

Contra la codicia y avidez de los ricos. Aspectos semánticos y pragmáticos del sermón del Monte de Lucas

Rainer Dillmann

1. Advertencias preliminares metodológicas

Las siguientes exposiciones se conciben como una aportación a una exégesis pragmática. Ni pueden ni deben darse aquí la descripción detallada y la justificación de las razones de tal enfoque metodológico, así como tampoco la exposición de las condiciones de dicha exégesis[1]. Es necesario, no obstante, precisar ciertas indicaciones metodológicas, que resultan especialmente del diferente uso de los conceptos. «La interpretación múltiple de la pragmática... es realmente desconcertante»[2]; no se está de acuerdo en la delimitación de los conceptos de semántica y pragmática[3]. Por eso es conveniente explicar sucintamente el contenido significativo de los conceptos tomados aquí como base.

Según Searle, la semántica describe no sólo el contenido de una manifestación verbal, sino también la intención del hablante y su influencia en el oyente[4]. Por lo tanto, en el análisis semántico deben aclararse, por lo que toca a su contenido y significado, los conceptos usados en el texto. La semántica se ocupa también de los actos verbales, presuposiciones, implicaciones e interferencias. La pragmática resulta de «la continuada dependencia contextual de manifestaciones verbales y observaciones respecto al acto verbal, y respecto a presuposiciones, implicaciones e interferencias»[5]. Aquí no se entiende contexto como contexto literario, sino que se piensa

1. Existe un compendio sobre métodos y problemas asociados: GRILLI, M., «Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica», en: *Gregorianum* 74 (1993) 447-459; allí también más literatura.

2. LEWANDOWSKI, Th. (Hrsg.), *Linguistisches Wörterbuch I-III* (UTB; Heidelberg 1984-1985), III vol., 200/201/300. II vol., 801.

3. Véase también vol. III, 903.

4. Respecto a la teoría del acto verbal de Searle, véase LEWANDOWSKI, Th., *Linguistisches Wörterbuch III*, 898s.

5. LEWANDOWSKI, Th., *Linguistisches Wörterbuch II*, 801.

en la correspondiente dependencia de vida del autor y del receptor. Así pues, debe hacerse notar la diferencia entre semántica y pragmática, y pueden tratarse metódicamente una tras otra, mas no deben separarse la una de la otra.

Puesto que los textos bíblicos son textos de tiempos pasados, hay que tener en cuenta las causas del espíritu de aquella época. Por esta razón no puede tratarse sencillamente de analizar la situación del hablante y del oyente de cierto contexto histórico, teniendo en cuenta las circunstancias literarias, religiosas, jurídicas, económicas, políticas e institucionales de entonces. Nos ha llegado solamente la situación comunicativa de un tiempo pasado. Las posibilidades comunicativas del texto apenas son accesibles a los lectores actuales.

Los textos orales desarrollan su capacidad comunicativa solamente en la situación en que se expresan. Los textos escritos, por el contrario, poseen la propiedad de no perder su capacidad de comunicación en tiempos ya cambiados. Esto tiene su fundamento en el texto mismo. Todo texto contiene para el lector signos de guía, y cada lector se ve presente en algún lugar de él. Por ello el éxito de la comunicación con el texto depende definitivamente de si el lector se compromete con las condiciones comunicativas contenidas en éste[6]. Cometido preferente de la pragmática es hacer patentes esas condiciones.

El sermón del Monte es una composición de Lucas. Para su comprensión hay que atender a su contexto literario. Sólo en una relación más amplia con la obra de Lucas recibe cada párrafo su verdadero significado (Lucas: Evangelio y Hechos). Intencionalmente se prescinde de preguntas sobre material literario existente –textos escritos y tradiciones orales–, o hasta qué punto fueron transformadas las palabras auténticas de Jesús. No se niega su existencia ni se discute el derecho a investigar estas tradiciones.

Habiéndolas recibido e integrado en su obra el autor del evangelio, adquieren un nuevo significado hasta ahora no inherente a ellas. A este significado se dirige el interés de las siguientes reflexiones.

Para esclarecerlo es necesario, primero, observar con exactitud la forma en que sale a la luz el texto, y después di-

6. Sobre el problema de la dirección del lector, véase ISER, W., *Akt des Lesens*. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 636; Múnich 1990).

rigir una mirada a la descripción de su contenido. Ya que la evidencia de los textos se da en una concreta situación comunicativa, hay que diferenciar entre lo que el autor quiere lograr y el efecto que el texto en realidad produce o podría producir. De estas reflexiones previas se da el triple paso de las explicaciones de: sintaxis, semántica y pragmática. Procederé de la forma siguiente: analizaré primero el sermón del Monte de Lucas en el contexto del evangelio, luego mostraré su estructura, y finalmente examinaré por separado cada una de las tres partes del sermón en lo que respecta a la sintaxis, semántica y pragmática.

2. El sermón de Lucas (Lc 6,20-49)

El sermón del Monte de Lucas queda bajo la sombra del sermón de la Montaña de Mateo. El sermón, a excepción de las imprecaciones, está contenido completamente en el evangelio de Mateo. Algunas cosas están en Mateo en otro lugar. El contenido que Lucas tiene en común con el sermón de la Montaña guarda el mismo orden, menos en dos pasajes. La «regla de oro» (Lc 6,31; Mt 7,12) está puesta por Lucas en el contexto del amor al enemigo[7].

Mateo procede de forma diferente; ofrece en total seis sermones largos, y con ello ordena en su evangelio la aportación de Jesús. En el evangelio de Lucas se interrumpe una y otra vez la vida de Jesús con sermones cortos. Así gana en plasticidad su exposición, y mantiene vivo el interés de los lectores.

---

7. Contraposición: Sermón del Monte (Lc) - Sermón de la Montaña (Mt):

Lc	I.	6,20-7,1	Mt	5,1-7,28
		6,20a-5,2		
		6,20b-23		5,3.6.11-12
		6,24-26		
	II.	6,27-28		
		6,29-30		5,39-42
				5,44-45a
		6,31		
		6,32-36		5,46.48
		6,37-38		7,1-2
	III.	6,39-40		(15,14b; 10,24-25a)
		6,41-42		7,3-5
				7,12
		6,43-45		(12,33.35.34a)
		6,46-49		7,21.24-27
		7,1a		7,28a

2.1. *El sermón del Monte en el contexto del evangelio de Lucas*

Después del pragmático discurso inicial de Jesús en Nazaret (Lc 4,16), es el sermón del Monte (Lc 6,20-40) el primero de Jesús de más extensión en el evangelio de Lucas. Al contrario del sermón de la Montaña, no está al principio de la actividad pública. Los lectores ya están al corriente, además del discurso de Nazaret, de las primeras actuaciones de Jesús en Cafarnaún y toda Galilea (Lc 4,31-44); han vivido el llamamiento de los primeros discípulos (Lc 5,1-11) y conocen también la confrontación de Jesús con los doctores de la Ley y los fariseos (Lc 5,17-6,11).

El sermón del Monte sigue inmediatamente a la elección de los Doce (Lc 6,12-16) y a un sumario corto de la actuación de Jesús (Lc 6,17-19). A diferencia de Mateo, localiza Lucas el sermón en un rellano. Después de este sermón continúa Jesús su actividad en Galilea con la curación del siervo del centurión de Cafarnaún (Lc 7,1-10). La siguiente predicación (8,4-18) es la de las parábolas. Así pues, el evangelio de Lucas contiene, durante la actuación de Jesús en Galilea, dos sermones además del sermón inicial de Nazaret (¡el de Mateo, por el contrario, contiene cuatro!).

La exégesis actual parte de la base de que los sermones en los evangelios fueron estructurados y ordenados por los evangelistas correspondientes en el contexto literio conocido. Esto tiene también validez aun en el caso de que las tradiciones escritas u orales, entonces existentes, fueran integradas y reelaboradas en los sermones. En el contexto, significa pragmáticamente que, desde el punto de vista de cada evangelista, las manifestaciones y convicciones sostenidas en las predicaciones son manifestaciones y convicciones de Jesús, independientemente de su ordenamiento histórico-tradicional. Puesto que Jesús es el protagonista de toda la narración evangélica, contiene ésta impulsos para el actuar intencionado de los lectores. Hay que percibir y llevar a la práctica las posibilidades de identificación aquí ofrecidas. Ésta es, sin duda, la intención de los evangelistas.

2.2. *La estructura del sermón del Monte*

El sermón del Monte está concebido por Lucas como texto uniforme. Además del enmarcado (Lc 6,17-19 y Lc 7,1) y la introducción del sermón (Lc 6,20), se notan en éste dos nuevas sentencias: la primera, «a vosotros que me escucháis» (v.

27), está acentuada por Jesús mismo, y la segunda, «Él usó una parábola» (v. 39), aparece en forma de una observación incidental. Las bienaventuranzas e imprecaciones (vv. 20-26) están enmarcadas en una primera parte. Siguen, formando la segunda parte, una serie de frases imperativas, en las que el punto central es el amor al enemigo (vv. 27-38). Las comparaciones y parábolas siguientes (vv. 39-49) forman la tercera parte. Así pues, obtenemos para el sermón del Monte la estructura siguiente[8]:

Introducción del sermón	6,20a
I. Parte de las bienaventuranzas e imprecaciones	6,20b-26
– Bienaventuranzas	6,20b-23
– Imprecaciones	6,23-26
II. Parte sobre el amor al enemigo y préstamos	6,27-38
– Amor al prójimo y su concreción	6,27-30
– Regla de oro	6,31
– Distintivo cristiano	6,32-36
– Medida del actuar	6,37-39
III. Parte del escuchar y actuar	6,39-49
– Las alternativas supuestas	6,39-45
– El actuar es solamente importante	6,46
– Parábola final	6,47-49
– Final del sermón	7,1

Las partes I y III tienen cierta correspondencia; las alternativas mostradas en Lc 6,39ss, tomadas del esquema de «la enseñanza de los dos caminos», coinciden con la doble división de bienaventuranzas e imprecaciones. La parte segunda contiene instrucciones para la actuación concreta. El mandamiento del amor al prójimo enmarca la «regla de oro» (comparar vv. 27-31-35).

Para el planteamiento pragmático hay que atender a la situación inicial de los vv. 17-19. Jesús baja de la montaña con los Doce. Un gran número de discípulos y mucha gente de todas las partes del país vienen a su encuentro. Jesús cura a todos los afectados por alguna enfermedad y los libra de sus padecimientos. En esta situación dijo Jesús el sermón del Monte. Él deja constancia en éste de las curaciones vividas, y

8. Sobre la estructura, véase BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)* (EKK-NT III/1; Neukirchen-Vluyn 1989) 290 [Trad. esp.: *El evangelio según san Lucas* (Salamanca: Sígueme 1995)].

enseña el camino de cómo puede sugerirse en la sociedad cristiana un proceso semejante de curación y liberación, y cómo éste puede no sólo cambiarla sino que sus efectos pueden tambien extenderse más allá de ella. Las bienaventuranzas son válidas para el pueblo, pensado como pobre a causa de su pobreza. Por lo tanto, el sermón contiene un aspecto misional. La llave para un cambio está en los discípulos. Lucas crea una tensión entre el actuar de Dios y el actuar de los discípulos, que sólo puede desaparecer por sí misma en la práctica.

3. Bienaventuranzas e imprecaciones (6,20-26)

3.1. *Sintáctica*

Las cuatro bienaventuranzas e imprecaciones se corresponden entre ellas. Están escritas como imágenes reflejadas en un espejo. Solamente la cuarta imprecación está más escuetamente formulada que la correspondiente bienaventuranza. A cada bienaventuranza sigue su justificación. Lo que llama la atención es que la primera bienaventuranza y la primera imprecación están formuladas en presente, mientras que las otras tres lo están en futuro. Con ello se hace una afirmación importante: el reino de Dios pertenece a los pobres[9]; los ricos, por el contrario, ya han recibido aquí su recompensa. Esto está presente en forma titular en el sermón entero del Monte. A los lectores se les dice categóricamente desde el principio que los pobres tienen parte en el reino de Dios. Las dos enunciaciones «vuestro es el reino de Dios» y «habéis recibido vuestro consuelo» hay que definirlas, por su clave, como estáticas/cognitivas (es decir, el hablante conoce un estado de cosas), y por la predicación, como clasificación[10]. Así pues, la vinculación «pobre - reino de Dios» es inalterable.

Las bienaventuranzas y maldiciones están formuladas en Lucas en la segunda persona del plural, y referidas directamente a la situación del oyente. Esto viene acentuado en la tercera bienaventuranza/imprecación por la adición de la palabra «ahora». La formulación deja ver que la situación presente ha de entenderse como dada por inalterable, mientras que la ac-

9. El genitivo hay que entenderlo como «genitivus possesionis».

10. Sobre la determinación de la predicación y el código, veáse SCHWEIZER, H., *Methaphorische Grammatik*. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretatión in der Exegese (St. Ottilien 1981) 110-123; 171-182.

ción futura predicha se da como no existente, pero expresa el convencimiento del hablante. También aquí indica la cuarta bienaventuranza cierta singularidad; el ser bienaventurado está supeditado a una condición real: «si los hombres os odian y persiguen». Esta bienaventuranza resalta de las tres anteriores; así pues, se le adjudica una importancia decisiva.

3.2. *Semántica*

En la Antigüedad eran ya las bienaventuranzas un recurso generalizado de estilo literario. Las encontramos no sólo en el Antiguo Testamento sino también en textos egipcios y en la literatura grecohelenística. En el Antiguo Testamento se encuentran bienaventuranzas en los textos que tratan de la sabiduría (p. ej.: Sal 1; Prov 8,33-36). Muestran la imagen de una «lograda existencia humana»[11] y quieren dar fuerzas al oyente en situaciones determinadas.

También son conocidas las maldiciones en el Antiguo Testamento; éstas son características de los discursos judiciales proféticos (p. ej.: Jos 5,8ss); y tienen función exhortativa y monitoria. Llaman la atención sobre situaciones sociales penosas, y amenazan con la justicia de Dios a los responsables. Del mismo modo se vale Lucas de ellas como amenaza justiciera contra las ciudades de Corazaín y Betsaida (Lc 10-13), contra los fariseos, doctores de la Ley (Lc 11,42-44.46-47.52) y escandalosos (Lc 17,1), y contra el que entregará al Hijo del Hombre (Lc 22,22).

Con la vinculación de bienaventuranzas e imprecaciones crea Lucas una impresión de contraste. El reino de Dios pertenece a los pobres. A los hambrientos, a los que lloran y a los perseguidos, se les promete un futuro de plena felicidad; por el contrario, a los ricos, a los hartos, a los que ríen y a los que son aplaudidos por los hombres, se les anuncia una posición marginal en el reino de Dios. De momento silencia por quién y por qué serán consolados los que lloran, etc.; solamente la frase «el premio en el cielo» hace referencia a Dios mismo como causante, lo que el lector ya ha intuido hace tiempo.

Las oposiciones descritas, junto con sus implicaciones y afinidades, dan vida al texto. Ante todo debe hacerse una agrupación de ésas.

11. ZENGER, E., *Die Psalmen I (Psalm. 1-50)* (NEB-AT; Wurzburgo 1993) 46.

Oposiciones:

rico	– pobre
estar harto	– estar hambriento
reír	– llorar
ser aplaudido por los hombres	– ser aborrecido, proscrito e injuriado por amor del Hijo del Hombre

Implicaciones:

pobre	– poseer el reino de Dios
pasar hambre ahora	– hartarse
llorar ahora	– reír
ser odiado, etc.	– gran recompensa en el cielo
ser rico	– no tener ningún consuelo
estar ahora harto	– padecer hambre
reír ahora	– quejarse y llorar

Afinidades:

ser aplaudido por los hombres	– asemejarse a falsos profetas
ser olvidado, etc. por amor del hijo del Hombre	– ser equiparado a los profetas

A través de las oposiciones, implicaciones y afinidades se hacen resaltar los conceptos más significativos.

Los pobres a los que Jesús llama bienaventurados son realmente pobres, precisamente también en el sentido material. Lentzen-Deis llama la atención sobre dos propiedades importantes que el significado de pobre abarca en la obra doble de Lucas:

> «Se tiene por pobres en primer lugar a los que realmente son pobres, no a aquellos que sólo renuncian en "espíritu" a las posesiones y al dinero, pero de hecho podrían ser hacendados y "ricos". Además de la pobreza verdadera, se exige en segundo lugar una conducta de creyente, que precisamente en y por la auténtica penuria padecida, tiene completamente a Dios como enfoque.» [12]

12. LENTZEN-DEIS, F., «Arm und reich aus der Sicht des Evangelisten Lukas», en: KAMPHAUS, F. u.a. (Hersg.), *...und machen einander reich*. Beiträge zur Arm/Reich Problematik reflektiert am Lukasevangelium (Annweiler/Essen 1989) 17-68; pág. 40, por lo que a este punto toca.

En las ciudades romano-helénicas de la Antigüedad, el contraste entre las ricas capas sociales superiores y las pobres inferiores era a veces acentuadísimo[13]. Junto a villas lujosas, que todavía pueden admirar hoy los visitantes de excavaciones de ciudades antiguas, se apiñaban indescriptibles barrios paupérrimos en los que sus habitantes vivían hacinados como animales, y donde, a veces, diez familias tenían que compartir una cabaña.

Las comunidades cristianas de las ciudades helénicas del Imperio romano debían ofrecer una imagen de esa desigualdad social. Por las epístolas de Pablo a la iglesia de Corinto, sabemos que sólo de unos pocos cristianos podía decirse que pertenecían a la capa social alta. La mayor parte de los miembros de la comunidad, por el contrario, pertenecían a los estratos sociales bajos[14]. Esta situación conducía a tiranteces y conflictos, que obligaban a Pablo a fuertes intervenciones a fin de lograr la validez de la opción de Jesús por los pobres. Lucas parece presuponer ya una situación semejante en las comunidades cristianas.

En las bienaventuranzas del Monte, Jesús promete el reino de Dios precisamente a los pobres y despreciados, a los oprimidos y perseguidos. Las imprecaciones, por el contrario, agravan las amenazas a causa de las riquezas. La riqueza es definida por Lucas como «cuantioso bienestar existente físicamente, en la medida que éste conduce al afán de satisfacción y gozo, al ansia de aumento y acrecentamiento de bienes, a la ambición de poder, prestigio y honor»[15]. Los ricos ya han recibido su recompensa. Por eso no hay sitio para ellos en el reino de Dios. El texto predica con ello una inversión de las condiciones sociales y promete una compensación a aquellos que ahora reciben tan poco.

Iguala a los hambrientos y a los que lloran con los pobres; también, a aquellos que son aborrecidos, expulsados de las sinagogas, injuriados y desacreditados. A los últimos se les condiciona: «por amor del Hijo del Hombre»[16]. En la cuarta biena-

13. Sobre el contraste social del rico y el pobre, veáse ALFÖLDY, G., *Römische Sozialgeschichte* (Wiesbaden 1974).

14. Veáse THEISSEN, G., «Soziale Schichtung in der Korinthischen Gemeinde: Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums», *ZNW* 65 (1974) 232-272; Íd., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19; Tubinga 1979), 231-271 [Trad. esp.: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme 1985)].

15. LENTZEN-DEIS, F., *Rico y pobre*, 40.

16. «Menschensohn», «Hijo del Hombre», es en lingüística un arameísmo, que encierra el concepto genérico «hombre», y que por medio de un

venturanza, por consiguiente, parece que Lucas está pensando principalmente en los miembros de las iglesias cristianas. Esto resulta del lector implícito del evangelio.

La alusión a que los antepasados de Israel actuaron de la misma forma con los profetas hace referencia al rechazo y persecución de los profetas en el Antiguo Testamento. Por ejemplo: Jeremías pudo evitar la persecución del rey, porque personajes de influencia en la corte mantuvieron sobre él su mano protectora. Otros profetas, como Urías, fueron muertos por los esbirros del rey (cf. Jer 26,20-24). La denominación «falsos profetas» alude a que el pueblo de Israel escuchaba de buen grado y honraba como profetas a los que le decían lo que le gustaba oír (cf. Jer 23,16s). La historia parece repetirse.

También es importante el cambio de los tiempos en el relato: ahora, etc., y aquel día; recompensa en el cielo. Lucas no espera aquí compensación alguna. La inversión de las condiciones se deja por completo a la iniciativa de Dios. Su maravillosa influencia crea espacio para la justicia y la libertad. Aun así el texto contiene importantes impulsos de acción, que trataremos en el apartado de la pragmática.

3.3. *Pragmática*

El texto ofrece a los lectores dos posibilidades de identificación, que contrastan entre sí: los pobres, los hambrientos, los que lloran y los que son perseguidos, o bien los ricos, los hartos, los que ríen y son prestigiados por los hombres. La percepción de una de estas posibilidades depende determinantemente de la propia situación del lector.

El que se encuentra en este mundo entre los pobres, hambrientos, los que lloran y son perseguidos, puede estar seguro de que tiene a Jesús a su lado. A ellos se les ha prometido

---

nexo en base a «status constructus» con «ben», se individualiza. En este sentido, «ben adam» puede significar en el Antiguo Testamento sencillamente hombre. Por otra parte, hay en el judaísmo antiguo una «mesianografía del Hijo del Hombre», que interpreta éste como personaje escatológico; así en Henoc, como ser celestial; en 4 Esdras, como mesías político; en Dn 7, como representante del poder de Dios. Lucas, lo mismo que los otros evangelistas sinópticos, usa el significado mesiánico de este concepto, e identifica a Jesús con este «Hijo del Hombre». Sobre la problemática general del Hijo del Hombre en los evangelios sinópticos, especialmente sobre la pregunta de si Jesús mismo hizo uso de este título, veáse: VÖGTLE, A., *Die "Gretchenfrage" des Menschensohnproblems*. Bilanz und Perspektive (QD 152; Friburgo 1994).

el poder de Dios. Con la palabra «poder» se asocian en primer lugar experiencias negativas, pero con las palabras «poder de Dios» se delimita positivamente el poder experimentado. Lo que en concreto significa se les enseñó ya a los lectores (Lc 4,18ss): liberación de la miseria, de la necesidad y de la opresión. Él que es vejado de esta forma, debe sentirse integrado en la comunidad de los profetas.

Que esto no son palabras ni promesas vacías, lo han sabido ya él/ella por el actuar de Jesús con los enfermos, posesos y excluidos, como lo muestran las expulsiones de los demonios y las curaciones de Cafarnaún (cf. Lc 4,33-37.38-39.40-41; 5,12-16.17-26; 6,6-11). Los otros relatos del actuar de Jesús ayudan a aclarar esto. El texto da esperanza y otorga consuelo, pues a los pobres pertenece el señorío de Dios.

Por el contrario, produce consternación a aquellos que, a causa de su nivel económico-social, no pueden menos de identificarse con los ricos, los hartos, los que ríen y los que son aplaudidos por los hombres. Su recompensa ya la han recibido. Corren el peligro de llevar la corriente a los hombres a fin de conseguir más honores y aprecio, igual que los falsos profetas de los tiempos pasados. Parece que en el reino de Dios no hay sitio para ellos. Aquí el texto limita, quita fundamento a cierta forma de vida. Enseña adónde conduce el afán de riquezas y el ansia de querer poseer todo. Este camino conduce a un callejón sin salida. ¿Hay escapatoria posible de esta maraña de apetencia de riquezas y afán de prestigio?

La cuarta bienaventuranza y las expresiones siguientes de Jesús en el sermón del Monte ofrecen también a tales lectores una posibilidad, aunque no fácil: renunciar concretamente a la riqueza y al reconocimiento en la vida, y seguir a Jesús. El relato del hombre rico es un ejemplo de advertencia (cf. Lc 18,18-30). Cómo puede conseguirse esto, lo aclarará Lucas más adelante en el relato del comportamiento de Zaqueo (cf. Lc 19,1-10).

En este punto, me parece que puede ser de ayuda dirigir una mirada al lector implícito del evangelio de Lucas. En la exégesis es discutible la identidad del destinatario. A causa del cambio de lugar –Jesús baja de la montaña con los Doce (Lc 6,17)–, el sermón no puede estar dirigido sólo a ellos. Según el v. 6,20, las palabras van dirigidas a los discípulos, y éstos son más de doce. Lucas dice en el v. 7,1: «Cuando hubo acabado de dirigir estas palabras al pueblo...». Se supone, por lo tanto, la presencia del pueblo. Con ello la exégesis del ser-

món del Monte está ante el mismo dilema que la del sermón de la Montaña. Parece consecuente que Lambrecht diga respecto a la cuestión de los destinatarios:

> «Lucas expone la mayor parte del sermón del Monte dirigiendo la palabra directamente a los discípulos. Este grupo es mayor que el círculo de los Doce y mucho menor que el del pueblo oyente. Hasta puede hacerse uno la pregunta sobre si Lucas hace, rigurosamente consecuente, una diferencia entre el amplio grupo de discípulos y la gran multitud del pueblo».[17]

Si nos preguntamos por el lector implícito del sermón en vez de por el lector real –y ésta es la pregunta sobre el destinatario–, el problema se evidencia como problema aparente. Teófilo, como lector ficticio[18], en calidad de situado en posición social alta, debe sentirse afectado por las imprecaciones. Sin embargo, la cuarta bienaventuranza le ofrece la posibilidad de una identificación. Con esto queda claro que el lector implícito del evangelio de Lucas desempeña una posición social no común. Ésta está determinada no sólo por factores socioeconómicos, sino también por factores socioculturales. Pueden darse ambos, mas no siempre, como en el caso del lector ficticio o en los de otros personajes del evangelio (por ej.: mujeres, aduanero). El sermón del Monte va dirigido a toda la comunidad, o sea, a la comunidad integrada por miembros de diferentes estratos sociales. Ofrece diferentes posibilidades de identificación a hombres de situación social y procedencia distintas.

Como el sermón del Monte encuentra aceptación en hombres de diferentes capas sociales, por su común vivencia como apartados sociales, posibilita la interacción entre gente de diferente procedencia social. Con ello pone en marcha un proceso de renovación; en qué forma puede describirse más detalladamente el contenido de estos cambios se ve en la parte segunda del sermón del Monte (Lc 6,27-38).

A pesar de todo, no debe olvidarse que Lucas llama insistentemente la atención sobre el peligro de las riquezas. Los lectores ya están preparados para ello. Ellos saben que Jesús

17. LAMBRECHT, J., *Ich aber sage euch*. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5-7; Lk 6,20-49) (Stuttgart 1984) 33 [Trad. esp.: *Pero yo os digo: Sermón programático de Jesús (Mt 5-7; Lc 6,20-49)* (Salamanca: Sígueme 1994)].

18. Sobre el lector ficticio del evangelio de Lucas, veáse DILLMANN, R., «Das Lukasevangelium als Tendenzschrift. Leserlenkung und Leserintention in Lk 1,1-4», *BZ* 38 (1994) 86-93.

anuncia a los pobres un mensaje feliz (cf. Lc 4,18). Quien quiera ser discípulo (cf. Lc 5,11; 5,28) tiene que dejar todo y seguir a Jesús. En la continuación del sermón del Monte, Jesús exhorta a un «buen» manejo de las riquezas (cf. Lc 6,30). Zaqueo, que entregará a los pobres la mitad de sus bienes, será puesto como ejemplo más adelante (cf. Lc 19,8).

4. El amor al enemigo y el préstamo (6,27-38)

4.1. *Sintáctica*

El amor al enemigo está puesto en el punto central del sermón. Lo sujeta por completo como una pinza. Ya al comienzo se pide con insistencia: «pero yo os digo a vosotros que me escucháis: amad a vuestros enemigos» (v. 27). Al final se repite con énfasis: «Pero amad a vuestros enemigos» (v. 35). Y a la mitad, en cierto modo como interpretación de la regla de oro, se subraya otra vez: «Si amáis a los que os aman, ¿qué gracia tendréis?» (v. 32). Con esto se hace resaltar el amor al enemigo como un distintivo cristiano.

El carácter exhortativo del parágrafo viene subrayado por numerosos imperativos. Empieza con dos veces cuatro imperativos. Los dos primeros describen un comportamiento activo en relación a los demás: amad, haced el bien, bendecid, orad; los cuatro siguientes describen más bien un comportamiento reactivo: ofrece, no impidas, da, no demandes. La «regla de oro» sigue a estos imperativos. Ésta, coincidiendo con Mateo casi palabra por palabra (Mt 7,12), está formulada aquí positivamente. Las tres oraciones condicionales siguientes hacen suyo el contenido de los dos primeros imperativos. «Si sólo amáis a los que...; si sólo hacéis bien a los que...», y completan: «si sólo prestáis a aquellos...». Por medio de una pregunta retórica que sólo puede ser respondida con un «no», presentan ellas el respectivo actuar de los discípulos de Jesús en relación al de otros hombres, acentuando lo característico. La oración adversativa siguiente, que empieza con «pero», subraya lo que acabamos de decir. Este actuar está justificado en la referencia a la recompensa, así como en la promesa de ser llamados «hijos del Altísimo». Este actuar tiene su última motivación en el actuar mismo de Dios (vv. 35-36). Al final se encuentran todavía cuatro imperativos que confrontan el actuar propio con las consecuencias resultantes: «no juzguéis y no... etc.». Sigue la justificación de ello con la atención a la medida del propio actuar.

Todos los imperativos están en presente, excepto el del v. 29b: «no le impidas tomar...» (= imperativo aoristo). La lengua alemana no posee esta diferenciación característica de la lengua griega. El imperativo presente se usa en instrucciones y normas generales, y también cuando el desarrollo de la acción no está determinada. En cambio, el imperativo aoristo expresa la realización del comportamiento, y se usa especialmente en prohibiciones categóricas[19]. Con eso deja Lucas a los lectores la concreción de la petición de Jesús en la situación correspondiente. Sólo se les pide categóricamente no ofrecer resistencia al que les quite el manto.

4.2. *Semántica*

Amor al enemigo y renuncia a la violencia son peticiones éticas de Jesús. Esto enseñan los paralelismos en los evangelios sinópticos, especialmente Mateo en el sermón de la Montaña (Mt 5,38-48; 7,1-2; 7,12). Las iglesias cristianas las han transmitido ya desde sus principios (cf. Rom 12,14; Did 1,3; Justino, *Apol* I 15,9)[20]. Lucas las pone en el punto central de su sermón, dándoles con ello la correspondiente importancia.

Objetivo central de Lucas es además el problema del préstamo[21]. Lo acentúa expresamente: «Da a todo el que te pida y no reclames a quien tome de lo tuyo» (v. 30).

En la Roma del primer siglo de la era cristiana, los usureros y especuladores estaban a la orden del día. Se daban intereses anuales de hasta el 60%[22]; éstos servían de instrumento de explotación y llevaban a muchos ciudadanos de respeto al borde de la ruina. Ante esta situación, tuvo Augusto que tomar medidas legales contra este proceder, dejando fijo en el 12% el interés más alto permitido. Parece que tal medida no llegó a alcanzar el éxito deseado, como lo con-

19. BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Gotinga 1976; 14. völlig neu gearbeitete und erweitete Auflage) 335-337.

20. Sobre la problemática general de la renuncia a la violencia y sobre el amor al enemigo, veáse: THEISSEN, G., «Gewaltversicht und Feindesliebe (Mt 5, 38-48/ Lk 6,27-38) un deren sozialgeschichtlicher Hintergrund», en: Id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 160-197.

21. Theissen ha escrito certeramente que el amor al enemigo y el problema monetario van juntos en Lucas, veáse también 180-187.

22. Véase HLADIK, J., «Geld(ver)leih im Imperium Romanum zur Zeit Jesu», en: *Protokolle zur Bibel* 1 (1992) Heft 2, 115-133.

firman documentos de los siglos I y II d.C. Según opinión de Plutarco[23], tal comportamiento se debía principalmente a la avaricia y codicia existentes.

El capitalismo basado en los intereses separa a los hombres. A causa del dinero los amigos se convierten en enemigos. Jesús Sirac escribe ahondando en el tema:

> «Para muchos el préstamo es un hallazgo, fastidian a quien los socorrió. Hasta que no reciben besan las manos del prójimo y con voz humilde le ponderan sus riquezas. Pero al momento de la devolución dan largas, dan vanas excusas y echan la culpa a las circunstancias. Si pagan apenas pagarán la mitad, y podrás darte por bien servido; y si no paga, te quedarás sin tu dinero, y te habrás, sin necesidad, un enemigo. Te pagará con maldiciones e injurias, y en vez de honor devolverá ultrajes» (Eclo 29,4-9).

Estos ejemplos ponen de manifiesto que la forma de comportamiento tratada por Lucas (Lc 6,27-28) guarda estrecha relación con el préstamo. Parece que Lucas tiene ante sus ojos la brutalidad despiadada del sistema de deudas, y con ello la expoliación del hombre. Aborda este tema y marca nuevas pautas apelando a la autoridad de Jesús.

El Antiguo Testamento conoce la prohibición de recibir intereses (Éx 22,24; Dt 23,20s; Lev 25,36s). Ella está empero limitada a los hermanos de fe y de tribu, haciéndose excepción con los extranjeros (cf. Dt 23,21). Como única justificación se encuentra la indicación: «tu hermano debe poder vivir junto a ti» (Lev 25,36). El cobro de intereses se consideraba como un «atentado a la solidaridad»[24]. Según Ez 18,17, quien recibe intereses es un malvado. También el derecho de embargo eximía de la incautación de objetos y enseres necesarios para la existencia. Así pues, estaba prohibido el embargo del manto (Éx 22,25s; Dt 24,13; Jue 4,18), ya que éste servía de protección contra el frío de la noche, y por eso era necesario para poder subsistir.

En el sermón del Monte, Jesús no prohíbe simplemente el cobro de intereses; tampoco pone limitaciones al derecho de confiscación. Jesús da un paso adelante y deja de basar el préstamo en el contrato de reciprocidad; más bien propone

23. Véase asimismo 124; allí también los documentos correspondientes.

24. HAAG, H. (Hrsg.), *Bibellexikon* (Zúrich/Einsideln/Colonia 1982, 3. Aufl.) 1932 [Trad. esp.: *Diccionario de la Biblia* (Barcelona: Herder 1987)].

prestar a aquellos de los que no puede esperarse que devuelvan el dinero recibido, es decir, prestar sin cerciorarse de la garantía y solvencia. Y no debe emplearse la violencia con aquel que no pueda devolver el préstamo recibido. Y al que te tome el manto de prenda, no le estorbes tomar la túnica. En el v. 37 no se trata tampoco de una deuda moral, sino de liberar de la esclavitud a deudores. ¡Déjenlos libres como deudores!

Vinculando Lucas el amor al enemigo con el problema del préstamo y las cuestiones sobre el derecho de confiscación, queda el enemigo definido de otra forma: no solamente es enemigo aquel que quiere hacer conmigo uso de la violencia, sino más bien aquel que pide para sí los mismos derechos sociales y la misma consideración social; por otra parte también lo es aquel que, con apariencia legal, se aprovecha y explota a otros haciendo uso del derecho de préstamos e intereses. Se define al enemigo concretándolo en los correspondientes estratos sociales.

Las antítesis encontradas en el texto se encuentran también en el legado judío del Antiguo Testamento, en el contexto de cobro de intereses y derecho de confiscación.

Ellas confirman el punto de vista expuesto:

amar	odiar
bendecir	maldecir
orar	maltratar
ofrecer mejilla	herir
dejar	quitar
no reclamar	quitar

Los sujetos del comportamiento opuesto son «vosotros» (los discípulos) y los pecadores (tres veces). Los discípulos son llamados a actuar, según las instrucciones de Jesús, en sus respectivas situaciones sociales. Como objetivo del actuar se citan: «gran recompensa» y ser «hijos del Altísimo». Lucas vincula el motivo de reciprocidad («¿qué agradecimiento tendréis?», Lc 6,34) con el motivo escatológico de la recompensa. La motivación del actuar de los discípulos está fundada en el actuar de Dios. El texto contiene también una serie de negaciones, que pueden dividirse en negaciones semánticas y negaciones pragmáticas[25].

25. Veáse SCHWEIZER, H., *Biblische Texte verstehen*. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation (Stuttgart 1986) 17.

Negaciones semánticas:	no le estorbes
	no reclames
	no esperar recibir
	no juzgar (dos veces)
	no reclamar (dos veces)
Negaciones pragmáticas:	enemigos (dos veces)
	odiar
	maldecir
	oprimir
	herir
	quitar
	exigir
	pecadores (cuatro veces)
	ingratos y malos

Todas las negaciones semánticas de este texto tienen una función positiva. Se niegan los comportamientos o formas de actuar que limitan y amenazan la vida, y finalmente la destruyen. De este resultado se deducen las líneas de sentido del texto. La única meta del mandamiento del amor es el posibilitar y fomentar la vida de los hombres, especialmente la de aquellos que es pisoteada a causa de su posición social.

Me parece, por cierto, que se profundiza poco cuando se afirma[26], con referencia a la concepción helenística (*kalos poiein, agathopoiein* en los vv. 27.33.35 y *charis* en los vv. 32.33.34), que el *ethos* cristiano no está en modo alguno a la zaga del *ethos* de la filosofía helenística (especialmente de la Stoa). A pesar de las afinidades en la convicción ética fundamental, precisamente también en el amor al enemigo, pone Lucas acentos propios que no pueden pasarse por alto, y da al mandamiento del amor al prójimo una concreción actual.

4.3. *Pragmática*

El texto ofrece a los lectores, según su propia situación social, dos posibilidades diferentes de identificación. En primer lugar, pero no exclusivamente, se dirige Lucas en esta parte a los cristianos que pertenecen a un estrato social privilegiado. Él actualiza para éstos en dos formas el mensaje

26. Así en: THEISSEN, G., *Gewaltversicht und Feindesliebe*, 181.

de Jesús: espera una renuncia al afán de prestigio, el cual lleva finalmente a la propia ruina, y exige la dedicación a los pobres y desposeídos de derechos. Lucas no habla de subversión o revolución; reivindica la igualdad social y la reducción de las injusticias sociales. La medida de la propia contribución y dedicación es para cada uno aquella con la que Dios le medirá.

A quienes se encuentran en la situación de aquellos que poseen o pretenden privilegios sociales, se les hace ver claro que sus exigencias encuentran su cumplimiento a costa de otros. Sus acciones se basan en la opresión, cuya consecuencia es la explotación del semejante. A estos lectores se les pide que renuncien a sus privilegios, y que repartan y pongan a disposición de los necesitados y de los que padecen sus bienes materiales. Aquí se concretiza el proceso de cambio indicado antes. La interacción, en la que Lucas pone la mira, de personas de diferente origen social, presupone la renuncia a privilegios sociales y al ejercicio del poder económico derivado de ellos.

No significa una acción parcial el esperar de los privilegiados el primer paso para un cambio. A los pobres, que siempre han reaccionado, comprensiblemente, con odio y desesperada resistencia a la opresión y explotación, se les pide ahora que dejen todavía a sus torturadores lo poco que les queda: no sólo el manto, sino también la túnica; no sólo que se dejen golpear una vez, sino dos y tres veces.

Así pues, no se contenta Lucas con una llamada parcial al estrato social alto. Él espera de los oprimidos y explotados la renuncia a una resistencia violenta. Sólo tal comportamiento logrará romper ese círculo de violencia y explotación. Jesús mismo, que soportó la injusticia y padeció la violencia e incluso la muerte, es el testimonio de ello. El camino de la no violencia sólo puede recorrerse siguiendo a Jesús.

Esto es una provocación. Lo que Jesús exige aquí parece imposible. El modelo de comportamiento contenido en Lc 6,27ss ve como único camino, en lo referente a la renuncia a la violencia, poner en evidencia la violencia como tal –también la violencia estructural– y, finalmente, sobreponerse a ésta. La historia conoce tales ejemplos. Flavio Josefo relata el éxito de la resistencia pasiva de los judíos contra Pilatos[27].

27. Flavio Josefo, *De bello Judaico II*, 172-174.

Ejemplos en nuestro tiempo son Mahatma Gandhi y Martin Luther King. A partir de este principio fundamental de la vida de Jesús traza Lucas un modelo de actuar económico, apto para poner en marcha un desarrollo dinámico que cambie estructuras injustas.

5. Oír y actuar (6,39-49)

5.1. *Sintáctica*

La última parte del sermón del Monte contiene una serie de expresiones plásticas que ponen ante los ojos del lector la urgencia del mensaje así como la gravedad de la situación, y forman un paralelo estructural con las bienaventuranzas e imprecaciones de la primera parte del sermón.

A la comparación de los dos ciegos (v. 39) sigue la de la relación entre maestro y discípulo (v. 40); luego la de los dos hermanos con la paja o bien con la viga en el ojo (vv. 41-42), y continúa con la de los dos árboles y sus frutos (vv. 43-44). La contraposición del actuar de los hombres buenos y malos (v. 45) redondea esta serie de comparaciones. Se termina la secuencia de éstas con el requerimiento no sólo a hablar sobre lo escuchado, sino a llevarlo a la práctica (v. 46). Éste pone de manifiesto la importancia de actuar y crea el nexo con la comparación final.

El v. 47 inicia la parábola final. En ella se compara al que actúa según las palabras de Jesús con un hombre que edifica una casa, que la enclava y la cimienta sobre roca, y que por tanto resiste las inundaciones y las acometidas del río. Mas el que sólo escucha las palabras de Jesús y no las pone en práctica, se asemeja, por el contrario, a aquel que edifica su casa sin fundamento sólido. Ésta no aguanta los empujes de las inundaciones.

5.2. *Semántica*

Lucas llama a las frases iniciales «comparaciones» (= parábolas). En la retórica de los antiguos las comparaciones eran un recurso estilístico apreciado. Tienen una tendencia a la analogía y prescinden de aclaraciones de conceptos y explicaciones teóricas. Exponen el asunto del que se trata tomando una vivencia normal.

También las parábolas usadas en Lucas (vv. 6,39-45) proceden de la vida cotidiana, y convencen inmediatamente a los lectores. Parece que Jesús hace uso, unas veces, de refranes normales (vv. 39-44), y otras, de composiciones nuevas (vv. 41-46).

Las comparaciones no pueden interpretarse sin más para una situación cualquiera. Ellas tienen por sí mismas carácter argumentativo. Su fuerza de expresión procede de la situación comunicativa en la que se usan. Están formuladas de modo que sus lectores no pueden dejar de aprobarlas. La comprensión se consigue por el distanciamiento. Lucas refuerza esta tendencia con su inclusión en preguntas retóricas.

El dualismo de las comparaciones posibilita el confrontamiento de «bueno» - «malo», o bien, «correcto» - «falso». Con ello, vuelve el texto a los dos caminos de la tradición bíblica. Existe un camino recto, intachable (Sal 101,2; Eclo 11,15), que conduce a la vida; y un camino de los pecadores (Sal 1,6), que lleva a la perdición. Sólo el camino de Dios es el camino de la justicia (cf. Jer 5,4s). Para éste no hay otra alternativa. El judaísmo ha desarrollado más extensamente estos pensamientos. Qumrán distingue entre el camino de la luz y el de las tinieblas (1 QS 3,13-4,26). El convencimiento de la fe cristiana reconoce el camino de Jesús (cf. Did 1,1).

En realidad las comparaciones apenas contienen instrucciones concretas para actuar; poseen validez general. Piden de sus lectores la aprobación sin límites, dejándoles apenas margen de iniciativa. Al emplearlas Lucas en relación con el sermón del Monte, deja claro que para los cristianos no hay una alternativa de acción a las bienaventuranzas e imprecaciones, al amor al enemigo y a la renuncia a la violencia. Las palabras de Jesús marcan el camino de la vida. Quien actúa según ellas alcanzará el premio prometido.

El parágrafo no va dirigido contra los falsos maestros ni es un aviso contra sus falsas enseñanzas, como opina Schürmann[28]. Contiene, más bien, la encarecida exhortación a los lectores a tomar en serio las peticiones del sermón del Monte, y a orientar el propio actuar por ellas.

Oír y actuar forman una unidad. También esto es convencimiento bíblico y judaico. A diferencia del judaísmo, son aquí determinantes las palabras de Jesús y no las de la Torah.

28. SCHÜRMANN, H., *Das Lukasevangelium I (1,1-9,40)* (Leipzig 1970) 368ss.

Esta dimensión cristológica viene acentuada por la repetición del «Yo» (primera persona singular: Jesús como hablante: vv. 46-47).

5.3. *Pragmática*

Las parábolas usadas por Lucas apenas pueden ser superadas en claridad, y no dejan alternativa posible alguna. Acentúan para los lectores el significado e importancia de las palabras de Jesús para el actuar cristiano. Ningún ciego se confía a otro para que éste le enseñe el camino verdadero. Y nadie es tan necio que coja higos de los espinos y corte racimos de las zarzas. Todos se esfuerzan en construir su casa de forma que aguante las embestidas de las inundaciones. De la misma manera sería necio rechazar las posibilidades de identificación ofrecidas en el sermón del Monte y seguir fundamentando la vida en la riqueza y en la avaricia correspondiente.

La pregunta «¿Por qué me llamáis Señor, Señor, y no hacéis lo que yo os digo?» (Lc 6,46) contiene una forma intensiva dirigida hacia los lectores. Hace blanco directo en ellos. Se intenta en el fondo que se declaren partidarios del Señor sin que atiendan sus palabras; que actúen como si Jesús no hubiera pronunciado nunca las palabras del sermón del Monte.

Con ello se corroboran las instrucciones concretas para actuar de los vv. 27-38, y la necesidad del intentado proceso de renovación. Los lectores tendrán sólo parte en el reino de Dios y alcanzarán el premio celestial prometido, si renuncian a sus riquezas y conceden a los demás los mismos derechos sociales que ellos piden para sí mismos, o bien renuncian a la violencia y dejan de oponer resistencia a los que les oprimen y vejan. Quien así actúa es realmente un verdadero discípulo de Jesús.

Bibliografía general

AA. VV., *Libros al servicio de la Biblia* (Cuadernos Bíblicos 69; Estella: Editorial Verbo Divino 1992).

ALETTI, J.-N., *El arte de contar a Jesucristo* (Salamanca: Sígueme 1992).

ALFÖLDY, G., *Römische Sozialgeschichte* (Wiesbaden 1974).

ALLEN, W. C., *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew* (ICC; Edimburgo: T. & T. Clark 1901).

ALONSO SCHÖKEL, L., «Interpretación de la Sagrada Escritura», en: Id., *Concilio Vaticano Segundo*. Comentarios a la Constitución *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación (Madrid: Editorial Católica 1969) 420-480.

—, *La Palabra inspirada* (Madrid: Cristiandad 1986).

ARENS, E., «Gleichnisse als kommunikative Handlungen. Überlegungen zu einer pragmatischen Gleichnistheorie», *ThPh* 56 (1981) 47-69.

—, *Kommunikative Handlungen*. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie (Düsseldorf 1982).

ARMENGAUD, F., *La pragmatique* (París: Presses Universitaires de France 1985).

AUSTIN, J. L., *How to do things with words* (Cambridge/Mass. 1962).

BABOLIN, S., *Sulla funzione comunicativa del simbolo* (Roma: PUG 1985).

BACON, B. W., «The "five Books" of Matthew against the Jews», *Expositor* 15/8th Series (1918) 56-66.

BANKS, R., «Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Matthew 5:17-20», *JBL* 93 (1974) 226-242.

BARTH, G., «Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus», en: BORNKAMM, G./BARTH, G./HELD, H. J. (eds.), *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1; Neukirchen 1960) 54-154.

BARTNICKI, R., «Der Bereich der Tätigkeit der Jünger nach Mt 10,5b-6», *BZNF* 31 (1987) 250-256.

BAUER, D. R., *The Structure of Matthew's Gospel*. A Study in Literary Design (Sheffield 1988).

BAUER, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago: University Press 1979).

BEAUGRANDE DE, R.-A./DRESSLER, W. Ü., *Introduzione alla linguistica testuale* (Bolonia: Il Mulino 1984) [Trad. esp.: *Introducción a la lingüística del texto* (Barcelona: Ariel 1997)].

BELO, F., *A Conversa*. Linguagem do quotidiano (Lisboa: Presença 1991).

BERGER, K., *Exegese des Neuen Testaments*. Neue Wege vom Text zur Auslegung (UTB 658; Heidelberg: Quelle & Meyer 1984).

BERGES, U., «Lectura pragmática de 1 Sam 12», *RTLi* 25 (1991) 368-388.

—, «Salmo 44: Un Salmo contracorriente», *RTLi* 26 (1992) 17-39.

—, «La lingüística pragmática como método de la exégesis bíblica», *RTLi* 23 (1993) 64-90.

BLASS, F./DEBRUNNER, A./REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Gotinga 1976; 14. völlig neu gearbeitete und erweitete Auflage) [Trad. it.: *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Brescia: Paideia 1982)].

BLOEM, H., *Die Ostererzählung des Matthäus*. Aufbau und Aussage von Mt 27,57-28,20 (Roma 1985).

BORNKAMM, G., «Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium», en: BORNKAMM, G./BARTH, G./HELD, H. J., *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1; Neukirchen ²1961) 13-47.

—, «Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28,16-20», en: DINKLER, E. (ed.), *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburstag im Auftrage der Alten Marburger und in Zusammenarbeit mit Hartwig Thyen (Tubinga 1964) 171-191.

—, «Der Aufbau der Bergpredigt», *NTS* 24 (1978) 419-432.

BOVATI, P., «Metodo dell'analisi retorica», en: SIMIAN-YOFRE, H., *Introduzione alla metodologia esegetica* (Roma: P.I.B. 1993) apéndice 1.

BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)* (EKK-NT III/1; Neukirchen-Vluyn 1989) [Trad. esp.: *El evangelio según san Lucas* (Salamanca: Sígueme 1995)].

BROOKS, O. S., «Matthew XXVIII, 16-20 and the Design of the First Gospel», *JSNT* 10 (1981) 2-18.

BROOKS, S. H., *Matthew's Community*. The Evidence of his Special Sayings Material (JSNTSS 16; Sheffield 1987).

BROWN, S., «The Two-fold Representation of the Mission in Matthew's Gospel», *ST* 31 (1977) 21-32.

—, «The Matthean Community and the Gentile Mission», *NT* 22 (1980) 213-221.

BULHART, V., *Tertulliani Opera*. Pars Quarta (CSEL 76; Vindobonae 1957).

BULTMANN, R., *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* (Gotinga ¹1958).

CABALLERO CUESTA, J. M., *Hermenéutica y Biblia* (Estella: Editorial Verbo Divino 1994).

CARNAD, R., *Introduction to Semantics* (Cambridge: Harvard U.P. 1942).

CAVE, C. H., «Lazarus and the Lucan Deuteronomȳ», *NTS* 15 (1968-1969) 319-325.

CERFAUX, L., «Pour l'histoire du titre *Apostolos* dans le Nouveau Testament», en: *Recueil L. Cerfaux*. Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse. Vol. III (BETL 71; Lovaina 1985) 185-200.

CHOMSKY, N., *Aspectos de la teoría de la sintaxis* (Madrid: Aguilar 1976).

COMBRINK, H. J. B., «The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative», *ThynB* 34 (1983) 61-90.

CONRAD, R., *Lexikon sprachwissenschaftlicher Termini* (Leipzig: Bibliographisches Institut 1985).

CONYBEARE, F. C., «The Eusebian Form of the Text Matth. 28,19», *ZNW* 2 (1901) 275-288.

COSERIU, E., «Determinación y entorno. Dos problemas de una lingüística del hablar», en: Íd., *Teoría del lenguaje y lingüística general* (Madrid: Gredos 1973) 292-323.

—, «Sistema, norma y habla», en: Íd., *Teoría del lenguaje y lingüística general* (Madrid: Gredos 1973) 11-113.

—, *Textlinguistik* (Tubinga: Gunter Narr 1981).

—, *Lecciones de lingüística general* (Madrid: Gredos 1981).

—, *Sincronía, diacronía e historia* (Madrid: Gredos 1988).

COSTACURTA, B., *La vita minacciata*. Il tema della paura nella Bibbia ebraica (AnBib 119; Roma 1988).

CRYSTAL, D., *Enciclopedia Cambridge delle Scienze del Linguaggio* (Cambridge: Zanichelli 1987) [Trad. esp.: *Enciclopedia Cambridge del lenguaje* (Madrid: Taurus 1994)].

DAVIES, W. D., *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1964) [Trad. esp.: *El Sermón de la Montaña* (Madrid: Cristiandad 1975)].

DAVIES, W. D./ALLISON, D. C., *The Gospel According to Saint Matthew I*. A Critical and Exegetical Commentary (ICC; Edimburgo 1988).

DEGENHARD, J., *Die Freude an Gott - Unsere Kraft*. FS O. Knoch (Stuttgart 1991).

DELATOMBE, F., «Désormais tu rendras la vie à des hommes (Luc V,10)», *RB* 89 (1982) 492-497.

DERRETT, J. D. M., «Fresh Light on St. Luke XVI. II. Dives and Lazarus and the Preceding Sayings», *NTS* 7 (1960-61) 364-380.

–, *Law in the New Testament* (Londres 1970).

–, «"Take Thy Bond... and Write Fifty" (Luke XVI.6): The Nature of the Bond» *JTS* 23 (1972) 438-440.

DÍAZ CASTRILLÓN, C. M., *Leer el texto, vivir la Palabra* (Estella: Editorial Verbo Divino 1988).

DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga 1959) [Trad. esp.: *Historia de las formas evangélicas* (Valencia: Comercial Editora de Publicaciones)].

DIJK, T. A. VAN, *Some Aspects of Text Grammars*. A Study in Theoretical Linguistics and Poetics (Amsterdam 1971).

–, *Text and Context* (Londres/N.Y.: Longman 1977) [Trad. esp.: *Texto y contexto* (Madrid: Cátedra 1988)].

–, *Textwissenschaft* (Tubinga 1980).

–, *La ciencia del texto* (Buenos Aires: Paidós 1989).

DILLMANN, R., «Ermutigung zum Glauben. Interaktionale Bibelauslegung am Beispiel des Hebräer Briefes», en: FRANKEMÖLLE, H. (ed.), *Die Bibel, das bekannte Buch - das fremde Buch* (Paderborn 1994) 201-215.

–, «Das Lukasevangelium als Tendenzschrift», *Biblische Zeitschrift* (Sonderdruck) (1994) 86-93.

DINKLER, E. (ed.), *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburstag im Auftrage der Alten Marburger und in Zusammenarbeit mit Hartwig Thyen (Tubinga 1964) 110-129.

DITTMAR, N., *Manuale di sociolinguistica* (Roma/Bari: Laterza 1978).

DONALDSON, T. L., *Jesus on the Mountain*. A Study in Matthean Theology (JSNTSS 8; Manchester 1985).

DORMEYER, D., *Der Sinn des Leidens Jesu*. Historisch-kritische und textpragmatische Analysen der Markuspassion (SBS 96; Stuttgart 1979).

–, «The Implicit and Explicit Readers and the Genre of Philippians 3,2-4,3.8-9: Response to the Commentary of Wolfgang Schenk», *Semeia* 48 (1989) 147-159.

–, «Handlungstheoretische Hermeneutik biblischer Texte», en: ARENS, E. (ed.), *Gottesrede-Glaubenspraxis*. Perspektiven theologischer Handlungstheorie (Darmstadt 1994) 6-28.

–, «Die Rolle der Imagination im Leseprozess bei unterschiedlichen Leseweisen von Lk 1,26-38», *BZ* 39 (1995) 161-180.

DOYLE, B. R., «Matthew's Intention as Discerned by his Structure», *RB* 95 (1988) 34-53.

DRESSLER, W., *Einführung in die Textlinguistik* (Tubinga 1973, 2ª ed. revisada).

—, *Text and Context* (Londres: Longmann 1977).

—, *Textwissenschaft*. Eine interdiziplinäre Einführung (Tubinga: Niemayer 1980).

—, *La ciencia del texto* (Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós 1983/1989).

DRIVER, S. R./PLUMMER, A., *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke* (ICC; Edimburgo: T. & T. Clark 1898).

DUPONT, J., «Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?», *OrSyr* 1 (1956) 267-290.

—, *Les Béatitudes I-III* (París: Gabalda 1969-1973).

ECO, U., *Tratado de semiótica general* (Barcelona: Lumen 1991).

EGGER, W., *Per una lettura molteplice della Bibbia* (Bolonia: Centro Editoriale Dehoniano 1981).

—, *Methodenlehre zum Neuen Testament* (Friburgo/Basel/Viena: Herder 1987); español: *Lecturas del Nuevo Testamento* (Estella: Editorial Verbo Divino).

ELLIS, I. P., «But Some Doubted», *NTS* 14 (1967-68) 577-578.

ENGELKAMP, J., *Psicolingüística* (Madrid; Gredos 1981).

FEUILLET, A., «Les paraboles de Luc: Chap. 16. Recherches sur la conception chrétienne du droit de propriété et sur les fondements scripturaires de la doctrine sociale de l'église», *Esprit et Vie* 89 (1979) 241-250.257-271.

FITZMYER, J. A., *The Gospel According to Luke I-II* (Anchor Bible; Garden City, N.Y.: Doubleday 1981-1985) [Trad. esp.: *El evangelio según Lucas* (Madrid: Cristiandad 1987)].

FOLLESDAL, D./WALOE, L./ELSTER, J., *Rationale Argumentation* (Berlín/N.Y.: De Gruyter 1986).

FRANKEMÖLLE, H., *Jahwehbund und Kirche Christi*. Studien zur Form und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus (NANF 10; Münster 1974).

—, «Evangelist und Gemeinde. Eine methodenkritische Besinnung (mit Beispielen aus dem Matthäusevangelium)», *Bib* 60 (1979) 153-190.

—, «Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium», en: KERTELGE, K. (ed.), *Mission im Neuen Testament* (QD 93; Friburgo/Basel/Viena 1982) 93-129.

—, *Biblische Handlungsanweisungen*. Beispiele pragmatischer Exegese (Maguncia: Grünewald 1983).

—, *Evangelium. Gattung und Begriff.* Ein Forschungsbericht (SBB 15; Stuttgart 1988).

— (ed.), *Die Bibel, das bekannte Buch - das fremde Buch* (Paderborn 1994).

FRIEDRICH, G., «Die formale Struktur von Mt 28,18-20», *ZThK* 80 (1983) 137-183.

GARCÍA LÓPEZ, A., *Fundamentos de lingüística preceptiva* (Madrid: Gredos 1989).

GLOMBIZA, O., «Der reiche Mann und der arme Lazarus», *NT* 12 (1970) 166-180.

GOODING, D. W., «Structure littéraire de Matthieu, XII,53 à XVIII,35», *RB* 85 (1978) 227-252.

GOPPELT, L., *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert.* Ein Auftrieb der Urgeschichte der Kirche (BFCT 55, 2 Reihe; Gütersloh 1954).

GREEN, H. B., «The Structure of St. Matthew's Gospel», SE IV (= TU 102 [1968]) 47-59.

GREIMAS, A. J., *Structurale Semantik.* Methodologische Untersuchungen (Braunschweig 1971) [Trad. esp.: *Semántica estructural* (Madrid: Gredos 1987)].

GRILLI, M., *Comunità e missione: le direttive di Matteo.* Indagine esegetica su Mt 9,35-11,1 (EH XXIII/458; Francfort/M 1992).

—, «Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica», *Gregorianum* 74 (1993) 447-459.

—, «L'universalismo nei Sinottici», en: *Lo «straniero» nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici*, ed. I. Cardellini, Bolonia 1996, 297-315.

GROBEL, K., «... Whose Name was Neves», *NTS* 10 (1963-64) 373-382.

GRUNDMANN, W., *Das Evangelium nach Matthäus* (THKNT 1; Berlín 1968).

HAAG, H. (Hrsg.), *Bibellexikon* (Zürich/Einsideln/Köln 1982, 3. Aufl.) [Trad. esp.: *Diccionario de la Biblia* (Barcelona: Herder 1987)].

HAHN, F., *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13; Neukirchen-Vluyn 1963).

HARTUNG, W., *Die Wirkung der Sprache als Teil des pragmatischen Aspekts* (Postdam 1969).

HAWKINS, J. C., *Horae Synopticae* (Oxford: Clarendon 1909).

HELLHOLM, D., *Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse.* Formgeschichtlich und Theoretische Studien zu einer literarischen Gattung (CB NT 13; Lund 1980).

HENGEL, M., *Seguimiento y carisma* (Santander: Sal Terrae 1981).

—, «Die Ursprünge der christlichen Mission», *NTS* 18 (1971-72) 15-38.

HICKLING, C. J. A., «A tract on Jesus and the Pharisees? A Conjecture on the Redaction of Luke 15 and 16», *Jeythrop Journal* 16 (1975) 253-265.

HLADIK, J., «Geld(ver)leih im Imperium Romanum zur Zeit Jesu», en: *Protokolle zur Bibel* 1 (1992) Heft 2, 115-133.

HUBBARDZ, B. J., *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Matthew 28:16-20* (SBLDS 19; Missoula 1974).

HUISMAN, D., *Dictionnaire des philosophes I-II* (París 1984) 1870.

HUMMEL, R., *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BET 33; Múnich 1963).

HYMES, D., *Fondamenti di sociolinguistica* (Bolonia: Zanichelli 1980).

INGELAERE, J. C., «Structure de Matthieu et histoire de salut», *Foi et Vie* 78 (1979) 10-33.

ISER, W., *The Implied Reader* (Baltimore: Johns Hopkins University 1974).

—, *Der Implizite Leser* (UTB 163; Múnich ²1979).

—, *Der akt des Lesens*. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 636; Múnich ³1990) [Trad. esp.: *El acto de leer* (Madrid: Taurus 1987)].

JEREMIAS, J., *Las Parábolas de Jesús* (Estella: Editorial Verbo Divino 1975).

—, *Die Sprache des Lukasevangeliums* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1980).

KASTING, H., *Die Anfänge der urchristlichen Mission*. Eine historische Untersuchung (*BEvT* 55; Múnich 1969).

KEEGAN, J. T., *Interpreting the Bible* (N.Y./Mahwah, N.Y.: Paulist Press 1895).

KILPATRICK, G. D., *The Origins of the Gospel according to St Matthew* (Oxford 1946).

KINGSBURY, J. D., «The Structure of Matthew's Gospel and his Concept of Salvation-History», *CBQ* 35 (1973) 451-474.

—, «The Composition and Christology of Matth 28,16-20», *JBL* 93 (1974) 573-584.

—, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia 1975).

—, «Reflections on "the Reader" of Matthew's Gospel», *NTS* 34 (1988) 442-460.

KLEIN, G., *Die Zwölf Apostel*. Ursprung und Gehalt einer Idee (FRLANT NF 59; Gotinga 1961).

KÜMMEL, W. G., *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg [19]1978).

KÜNZEL, G., *Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums* (*CTM* 10; Stuttgart 1978).

KÜRZINGER, J., «Zur Komposition der Bergpredigt nach Matthäus», *Bib* 40 (1959) 569-589.

LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon Saint Matthieu* (París 1923).

LAMBRECHT, J., *Ich aber sage euch*. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5-7; Lk 6,20-49) (Stuttgart 1984) [Trad. esp.: *Pero yo os digo: Sermón programático de Jesús (Mt 5-7; Lc 6,20-49)* (Salamanca: Sígueme 1994)].

LANGE, J., *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus*. Eine traditions- und redactions-geschichtliche Untersuchung zu Mt 28:16-20 (FzB 11; Wurzburgo 1973).

LANGE, V., «Das Interesse am Leser», en: MÜLLER-SEIDE, W. (ed.), *Historizität in Sprach- und Literaturwissenschaft*. Vorträge und Berichte der Stuttgarter Germanistentagung 1972 (Múnich 1974).

LÁZARO CARRETER, F., *Diccionario de términos filológicos* (Madrid: Gredos [3]1987).

LEECH, G., *Principles of Pragmatics* (Londres/N.Y.: Longman 1983) [Trad. esp.: *Principios de pragmática* (Logroño: Universidad de la Rioja)].

LEGRAND, L., *Le Dieu qui vient*. La Mission dans la Bible (París 1988).

LEIPOLDT, J./GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento I* (Madrid: Cristiandad 1973).

LENTZEN-DEIS, F., *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen (FTS 4; Francfort del Meno 1970).

—, «Methodische Überlegungen zur Bestimmung literarischer Gattungen im Neuen Testament», *Bib* 62 (1981) 1-20.

— (ed.), *Anunciar a Jesús* (México D.F.: Librería Parroquial de Clavería 1984).

—, «Esegesi della Bibbia, oggi», *RivScRel* 2 (1987) 347-359.

—, «Passionsbericht als Handlungsmodell? Überlegungen zu Anstössen aus der "pragmatischen" Sprachwissenschaft für die exegetischen Methoden», en: KERTELGE, K. (ed.), *Der Prozess gegen Jesus* (QD 112; Friburgo/Basel/Viena 1988) 191-232.

—, «Arm und reich aus der Sicht des Evangelisten Lukas», en: KAMPHAUS, F. u.a. (Hersg.), *...und machen einander reich*. Beiträge zur Arm/Reich Problematik reflektiert am Lukasevangelium (Annweler/Essen 1989) 17-68

— (ed.), *Jesús en la reflexión exegética y comunitaria* (Bogotá: Paulinas 1990).

—, «El relato de la pasión: ¿un modelo de acción?», en: Íd. (ed.), *Avances metodológicos de la exégesis para la praxis de hoy* (Bogotá: Paulinas 1990) 11-53.

—, «Handlungsorientierte Exegese der "Wachstums-Gleichnisse" in Mk 4,1-34. Pragmalinguistische Aspekte bei der Auslegung fiktionaler Texte», en: DEGENHARD, J., *Die Freude an Gott - Unsere Kraft*. FS O. Knoch (Stuttgart 1991) 117-134.

—, «La Biblia en las diversas culturas», en: *Vaticano II*. Balance y perspectivas (Salamanca: Sígueme 1991) 1071-1085.

—, «Metodi dell'esegesi tra mito, storicità e comunicazione. Prospettive "pragmalinguistiche" e consequenze per la teologia e la pastorale», *Gregorianum* 73 (1992) 731-737.

—, *Comentario al Evangelio de Marcos*. Modelo de nueva evangelización (Evangelio y Cultura 1; Estella: Editorial Verbo Divino 1998).

LEVINSON, S. C., *Pragmatics* (Cambridge: U.P. 1983).

LEWANDOWSKY, Th., *Linguistisches Wörterbuch I-III* (Heidelberg/Wiesbaden: Quelle & Mayer 1984-1985).

LINK, H., *Rezeptionsforschung*. Eine Einführung in Methoden und Probleme (Stuttgart ²1980).

LOHMEYER, E., «Mir ist gegeben alle Gewalt! Eine Exegese von Mt 28,16-20», en: SCHMAUCH, W. (ed.), *In memoriam Ernst Lohmeyer* (Stuttgart 1951) 22-49.

LUZ, U., «Die Jünger im Matthäusevangelium», *ZNW* 62 (1971) 141-171.

—, *Das Evangelium nach Matthaeus I-II* (EKK 1/1-1/2; Zürich, Braunschweig: Benzinger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1985-1990) [Trad. esp.: *El evangelio según san Mateo* (Salamanca: Sígueme 1993)].

MALINA, B. J., «The Literary Structure and Form of Matth. XXVIII,16-20», *NTS* 17 (1970-1971) 87-103.

MARGOT, J.-C., *Traducir sin traicionar* (Madrid: Cristiandad 1987).

MARGUERAT, D., *Le Jugement dans L'Évangile de Matthieu* (Le Monde de la Bible; Ginebra 1981).

MARSHALL, I. H., *The Gospel of Luke* (Exeter: Paternoster 1978).

MAYORAL, J. A. (ed.), *Estética de la recepción* (Madrid: Arco/Libros 1987).

METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the New Testament* (Londres/N.Y.: U.B.S. 1975).

MEYNET, R., *Il vangelo secondo Luca*. Analisi Retorica (Roma: Dehoniane 1994).

MICHEL, O., «Der Abschluss des Matthäusevangelium», *EvT* 10 (1950) 16-48.

MILLER, J., *Semantics and Syntaxis*. Parallels and Connections (Cambridge 1985).

MIRANDA SILVA, S., *Lectura pragmalingüística de la Carta a Filemón* (Tlalpan D.F.: UPM 1994).

MORA PAZ, C., «La "necedad" de un rico (Lc 12,13-21): Aproximación al pensamiento de Lucas acerca de la riqueza», en: LENTZEN-DEIS, F., *Anunciar a Jesús* (México D.F.: Parroquial 1984) 143-177.

—, «Necedad y cordura en la vida cristiana. Una reflexión sobre Lc 12,13-34», en: LENTZEN-DEIS, F. (ed.), *Jesús en la reflexión exegética y comunitarias* (Bogotá: Paulinas 1990) 93-139.

—, *¿Para qué la Biblia?* La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia (México D.F.: Comisión Episcopal de Pastoral Bíblica 1994).

MORRIS, Ch., *Fundations of the Theory of the Signs* (Chicago 1938) [Trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos* (Barcelona: Paidós Ibérica 1994)].

MOUNIN, G., *Los problemas teóricos de la traducción* (Madrid: Gredos 1977).

NEIRYNK, F., «La rédaction matthéenne et la structure du premier Évangile», en: POTTERIE, I. DE LA (ed.), *De Jésus aux Évangiles*. Tradition et rédaction dans les Évangiles synoptiques (BETL 25; Gembloux/París 1967) 41-73.

—, «Apo tote ērxato and the Structure of Matthew», *ETL* 64 (1988) 21-59.

OLSSON, B., «Structural Analyses in Handbooks for Translators», *The Bible Translator* 37 (1986) 117-127.

PATTE, D., *The Gospel According to Matthew* (Philadelphia 1987).

PERKINS, P., «Matthew 28:16-20. Resurrection, Ecclesiology and Mission», en: LOVERING, E. H. Jr. (ed.), *Society of Biblical Literature 1993 Seminar Papers* (Atlanta 1993) 574-588.

PLETT, H. F., *Textwissenschaft und Textanalyse*. Semiotik, Linguistik, Rhetorik (UTB 328; Heidelberg ²1979).

PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke* (ICC; Edimburgo: T. & T. Clark 1922).

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Città del Vaticano: Libreria Editrice 1993).

POTTERIE, I. DE LA (ed.), *De Jésus aux Évangiles*. Tradition et rédaction dans les Évangiles synoptiques (BETL 25; Gembloux/París 1967).

—, *La fine del Viaggio di Gesù a Gerusalemme nel Vangelo di Luca (Lc 18,31-19,46)* (Roma: P.I.B. 1980-1981).

QUESNEL, M., *Jésus-Christ selon Saint Matthieu* (París 1991) [Trad. esp.: *Jesucristo según san Mateo* (Estella: Editorial Verbo Divino 1993)].

RALL, D. (ed.), *En busca del texto* (México D.F.: UNAM 1993).

REYES, G., *La pragmática lingüística*. El estudio del uso del lenguaje (Barcelona: Montesinos 1990).

RIESNER, R., *Jesus als Lehrer*. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Ueberlieferung (WUNT 2 Reihe, 7; Tubinga 1981).

—, «Der Aufbau der Reden im Matthäus-Evangelium», *TBei* 9 (1978) 172-182.

RIGAUX, B., «Die "Zwölf" in Geschichte und Kerygma», en: RISTOW, H./MATTHIAE, K. (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung (Berlín 1960) 468-486.

—, *Temoignage de l'Évangile de Matthieu* (Bruges 1967) [Trad. esp.: *Testimonio del evangelio de Mateo* (Bilbao: DDB 1969)].

RISTOW, H./MATTHIAE, K. (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung (Berlín 1960).

RIZZI, G., «L'Apostolos delle Tradizioni Sinottiche (MC, Q, MT, LC, E ATTI)», *RivB* 22 (1974) 3-37.

ROBERT, A./FEUILLET, A., *Einleitung in die Heilige Schrift II*. Neues Testament (Viena 1994).

RODENBUSCH, E., «Die Komposition von Lukas 16», *ZNW* 4 (1903) 243-254.

ROLLAND, P., «From the Genesis to the End of the World. The Plan of Matthew's Gospel», *BTB* 2 (1972) 155-176.

ROLOFF, J., *Apostolat - Verkündigung - Kirche*. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen (Gütersloh 1965).

SAMAIN, E., «Approche littéraire de Lc 16», *Foi et Vie* 72 (1973) 39-62.

SAND, A., *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT; Ratisbona 1986).

SAUSSURE, F. DE, *Curso de lingüística general* (Madrid: Alianza Editorial 1983).

SAVIGNY, E. VON, *Die Philosophie der normalen Sprache* (Francfort 1969).

SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistische Pragmatik* (Stuttgart 1975) [Trad. it.: *Linguistica pragmatica* (Bolonia: Il Mulino 1980); trad. esp.: *La pragmática lingüística* (Madrid: Gredos 1987)].

SCHMID, A./WIKENHAUSER, J., *Einleitung in das Neue Testament* (Friburgo °1973).

SCHMID, W., *Der Textaufbau in der Erzählungen Dostojevskijs* (Múnich 1973).

SCHMIDT, S. J., *Texttheorie*. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation (UTB 202; Múnich 1976, 2ª ed. corregida y aumentada). En italiano: *Teoria del testo*. Per una linguistica della communicazione verbale (Bolonia: Il Mulino 1982) [Trad. esp.: *Teoría del texto* (Madrid: Cátedra 1978)].

SCHNEIDER, G., *Das Evangelium nach Lukas II* (Wurzburgo: Echter Verlag 1197).

SCHNELLE, H., «Pragmatics in Natural Languages», *Linguistische Berichte* 10 (1970) 49-51.

SCHNIEWIND, J., *Das Evangelium nach Matthäus* (Gotinga ¹³1984).

SCHÜRMANN, H., *Das Lukasevangelium I: (1,1-9,40)* (Leipzig 1970).

SCHWEIZER, E., «Observance of the Law and Charismatic Activity in Matthew», *NTS* 16 (1970) 213-230.

—, *Matthäus und seine Gemeinde* (SBS 71; Stuttgart 1974).

SCHWEIZER, H., *Methaphorische Grammatik*. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretatión in der Exegese (St. Ottilien 1981).

—, *Biblische Texte verstehen*. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation (Stuttgart 1986).

SIEGERT, F., *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9-11* (Tubinga: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck] 1985).

SIMIAN-YOFRE, H., «Pragmalingüística: Comunicación y exégesis», *Revista Bíblica* (Argentina) 50 (1988) 75-95.

—, *Introduzione alla metodologia esegetica* (Roma: P.I.B. 1993).

SKA, J. L., «Our Fathers Have Told Us. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives» (SubBib 13; Roma 1990).

SMYTH, K., «The Structural Principle of Matthew's Gospel», *IrBS* 4 (1982) 207-220.

STALNAKER, R., «Pragmatics», *Synthese* 22 (1970) 272-289.

STOCK, K., *Discorso della Montagna: Mt. 5-7*. Le Beatitudini (Roma: P.I.B. 1988).

STÖGER, A., *El Evangelio de San Lucas II* (Barcelona: Herder 1975).

STRACK, H. L./BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II* (Múnich: C. H. Beck 1978).

—, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (Estella: Editorial Verbo Divino²1996).

STRECKER, G., *Der Weg der Gerechtigkeit*. Untersuchung zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82; Gotinga 1962).

TAGAWA, K., «People and Community in the Gospel of Matthew», *NTS* 16 (1969-1970) 149-162.

THEISSEN, G., «Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund», en: Íd., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19; Tubinga 1979) 160-197.

—, «Soziale Schichtung in der Korinthischen Gemeinde: Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums», *ZNW* 65 (1974) 232-272.

—, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19; Tubinga 1979) 231-271 [Trad. esp.: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme 1985)].

—, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*. Ein Beitrag zur Erforschung der synoptischen Tradition (Gotinga/Friburgo: Schweiz ²1992) [Trad. esp.: *Colorido local y contexto histórico en los evangelios: una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme 1997)].

THEOBALD, M., «Der primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literarkritik. Methodische Erwägungen an Hand von Mk 2,1-17/Mt 9, 9-13», *BZNF* 22 (1978) 161-186.

THOMPSON, M. M., «The Structure of Matthew: A Survey of Recent Studies», *Studia Biblica et Theologica* 12 (1982) 194-238.

TRICOT, A., «El mundo judío», en: ROBERT, A./FEUILLET, A., *Introducción a la Biblia II* (Barcelona: Herder 1970) 56-149.

TRILLING, W., *Das wahre Israel*. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums (SANT 10; Múnich 1964) [Trad. esp.: *El verdadero Israel: la teología de Mateo* (Madrid: Fax 1974)].

—, «Amt und Amtverständnis bei Matthäus», en: KERTELGE, K. (Hrsg.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (WF 439; Darmstadt 1977) 524-542.

TUYA, M. DE, *Biblia comentada V*. Evangelios (Madrid: Editorial Católica 1964).

VANHOYE, A., *La structure litteraire de l'épître aux Hébreux* (StudNeot 1; París 1963).

—, «Discussion sur la structure de l'Épitre aux Hebreux», *Bib* 55 (1974) 368ss.

—, *Mensaje de la carta a los Hebreos* (Cuadernos Bíblicos 19; Estella: Editorial Verbo Divino ⁹1998).

VARGAS MACHUCA, A., «(Kai) idou en el estilo narrativo de Mateo», *Bib* 50 (1969) 233-244.

VATER, H., *Einführung in die Textlinguistik*. Struktur, Thema und Referenz in Texten (UTB 1660; 1994²)

VATTIMO, G./BONI, L., *Enciclopedia Garzanti di filosofia...* (Milano: Garzanti 1983).

VÖGTLE, A., *Die «Gretchenfrage» des Menschensohnproblems*. Bilanz und Perspektive (QD 152; Friburgo 1994).

WALKER, R., *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (FRLANT 91; Gotinga 1967).

WEINRICH, H., *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (SL 16; Stuttgart 1985).

—, *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje* (Madrid: Gredos 1974).

—, «Textsyntax des französischen Artikels», en: *Sprache in Texten* (Stuttgart 1976) 186-198.

WIKLANDER, B., *Prophecy als Literature* (CB OT 22; Stockholm 1984).

WILKENS, W., «Die Komposition des Matthäus-Evangeliums», *NTS* 31 (1985) 24-38.

WILKINS, M. J., *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel*. As Reflected in the Use of the Term mathêtês (SNT 59; Leiden 1988).

WUNDERLICH, D., «Die Rolle der Pragmatik in der Linguistik», *Der Deutschunterricht* 22 (Heft 4) 5-41.

—, *Linguistische Pragmatik* (Francfort: Athenäum 1972).

ZENGER, E., *Die Psalmen I (Psalm. 1-50)* (NEB-AT; Wurzburgo 1993).

ZERWICK, M., *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci* (Roma: Pontificio Instituto Bíblico 1966).

—, *Graecitas Biblica* (Roma: Pontificio Instituto Bíblico 1966) [Trad. esp.: *El griego del Nuevo Testamento* (Estella: Editorial Verbo Divino 1997)].

Siglas de la bibliografía más citada

AAS	*Acta Apostolicae Saedis*
AnBib	Analecta biblica
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFCT	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
Bib	*Biblica*
BibLeb	*Bibel und Leben*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZNF	*Biblische Zeitschrift Neue Folge*
BZNW	Beihefte zur *ZNW*
CB OT	Coniectanea Biblica. O. T. Series
CB NT	Coniectanea Biblica. N. T. Series
CBQ	*The Catholic Biblical Quarterly*
CTM	*Concordia Theological Monthly*
Dz	Denzinger
EB	Enchiridion Biblicum
EfMex	*Efemérides Mexicana*
EH	*Europäische Hochschulschriften*
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar
EKK-NT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
EvErz	*Evangelische Erziehung*
EvT	*Evangelische Theologie*
ExpT	*Expository Times*

FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FRLANT NF	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments - Neue Folge
FTS	Freiburger theologische Studien
FzB	Forschung zur Bibel
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HTR	*Harvard Theological Review*
ICC	International Critical Commentary
IrBS	*Irish Biblical Studies*
JBC	*The Jerome Biblical Commentary*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSNTSS	Journal for the Study of the New Testament - Supplement Series
JTS	*Journal of Theological Studies*
MTZ	*Münchener theologische Zeitschrift*
NEB	*New English Bible*
NJBC	*New Jerome Biblical Commentary*
NRTh	*La Nouvelle Revue Théologique*
NT	*Novum Testamentum*
NTF	Neutestamentliche Forschungen
NTS	*New Testament Studies*
NTSup	*Novum Testamentum Supplements*
OrSyr	*L'Orient Syrien*
PG	Patrologia Graeca (Migne) París
PL	Patrologia Latina (Migne) París
QD	Quaestiones Disputatae
RB	*Revue Biblique*
RevScRel	*Revue des Sciences Religieuses*
RivB	*Rivista Biblica*
RNT	Regensburger Neues Testament
RTLi	*Revista Teológica Limense*

SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBLDS	SBL Dissertation Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SE	Studia Evangelica
SL	Sprache und Literatur
ST	*Studia Theologica*
StudNeot	Studia Neotestamentica
SubBib	Subsidia Biblica
TBei	*Theologische Beiträge*
THKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung*
ThPh	*Theologie und Philosophie*
ThynB	*Thyndale Bulletin*
TU	Texte und Untersuchungen
UTB	Uni-Taschenbücher
WF	Wege der Forschung
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*
ZWT	*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*

Contenido

Prólogo 5

PRIMERA PARTE
ACERCAMIENTO TEÓRICO AL MÉTODO

Introducción *(César Mora Paz)* 9
1. Ubicación del método pragmalingüístico 9
2. Sensibilidad por la lingüística extratextual 10
3. Inicios y desarrollo de la lingüística pragmática 14
3.1. Introducción 14
3.2. Pragmatismo americano 15
3.3. El empirismo lógico 16
3.4. La teoría del acto lingüístico y la Ordinary Language Philosophy 17
3.5. Otras aportaciones 20
4. La lingüística pragmática en la actualidad 21
5. Aplicación a la Biblia 23
6. Las tres dimensiones y el tipo de lectura 24
7. Conclusiones 28
Anotaciones 28

Consideraciones en torno a la sintáctica *(Massimo Grilli)* 31
Introducción 31
1. Breve panorámica del problema sintáctico 31
1.1. La comprensión tradicional 31
1.2. El desarrollo de la comprensión tradicional 32
2. La sintáctica y la lingüística textual 33
2.1. Actividad comunicativa y lingüística textual 33
2.2. Las características fundamentales de un texto 35

3. La función dinámica de la sintáctica 36
3.1. Sintáctica y semántica 36
3.2. Sintáctica y pragmática 37
4. Relación con disciplinas afines 38
Conclusión 39

Consideraciones en torno a la semántica *(César Mora Paz)* 41
Introducción 41
1. Hacia una precisión de la semántica como paso metodológico 41
1.1. Premisas y límites 41
1.2. Criterios 45
1.3. La semántica como paso metodológico 47
Conclusión 58

Consideraciones en torno a la pragmática *(Rainer Dillmann)* 59
1. Presentación de la problemática 59
2. Teorías de la pragmática y su importancia para la exégesis 61
2.1. La pragmática como relación entre un sistema de signos y sus usuarios 62
2.2. La pragmática como competencia comunicativa 63
2.3. La pragmática en el contexto de una teoría del texto más amplia 65
3. La teoría del acto lingüístico y el lector implícito 67
3.1. La teoría del acto lingüístico y su significado para la pragmática 67
3.2. El lector implícito como «estructura intencional del leer» 68
3.3. Los textos bíblicos como lenguaje «ficcional» 70
4. Exégesis pragmática: intento de definición 72

Segunda parte
ACERCAMIENTO PRÁCTICO

El testamento del Resucitado. Análisis de Mt 28,16-20 *(Massimo Grilli)* 77
Introducción 77
1. Análisis del texto como sistema sintáctico 78
1.1. Primera sección (vv. 16-17) 79
1.2. Segunda sección (vv. 18-20) 79

2. Análisis del texto como sistema semántico 80
2.1. Primera sección (vv. 16-17) 80
2.2. Segunda sección (vv. 18-20) 83
3. Pragmática del texto 89
3.1. Los lectores y el grupo de *los once (doce) discípulos* 89
3.2. Los lectores y el mandato misionero 94
3.3. Los lectores y la presencia del Señor 102

Análisis pragmalingüístico de Lucas 16. El problema de la estructura y de la composición *(César Mora Paz)* 105
Introducción 105
1. Sintáctica 107
1.1. Versículos 1-8a 108
1.2. Versículos 8b-13 109
1.3. Versículos 14-18 110
1.4. Versículos 19-31 111
1.5. Elementos sintácticos para una división de los versículos 19-31 111
1.6. Una primera división del capítulo 16, desde la sintáctica 112
2. Semántica 112
2.1. Versículos 1-8a 113
2.2. Versículos 8b-13 116
2.3. Una conclusión acerca de los versículos 8b-13 121
2.4. Versículos 14-18 123
2.5. Versículos 19-31 132
2.6. Anotaciones literarias e históricas 134
2.7. Elementos semánticos para la división y estructura del capítulo 16 137
3. Pragmática 138
3.1. Versículos 1-8a 139
3.2. Versículos 8b-13 140
3.3. Versículos 14-18 141
3.4. Versículos 19-31 143
3.5. Elementos de prágmatica para una estructura general del capítulo 16 144

Contra la codicia y avidez de los ricos. Aspectos semánticos y pragmáticos del sermón del Monte de Lucas *(Rainer Dillmann)* 147
1. Advertencias preliminares metodológicas 147
2. El sermón de Lucas (Lc 6,20-49) 149

2.1. El sermón del Monte en el contexto del evangelio de Lucas 150
2.2. La estructura del sermón del Monte 150
3. Bienaventuranzas e imprecaciones (6,20-26) .. 152
3.1. Sintáctica 152
3.2. Semántica 153
3.3. Pragmática 156
4. El amor al enemigo y el préstamo (6,27-38) 159
4.1. Sintáctica 159
4.2. Semántica 160
4.3. Pragmática 163
5. Oír y actuar (6,39-49) 165
5.1. Sintáctica 165
5.2. Semántica 165
5.3. Pragmática 167

Bibliografía general 169

Siglas de la bibliografía más citada 183